نَحوَ إعادَة بِناء الفِكر الإسلامي

1

الدكتور محمود يوسُف السَّماسيري

نَظَريَّة

الخِطاب (الفِكر) الإسلامي

قِراءة عِلميَّة تأسيسيَّة



نظرية
الخطاب (الفكر) الإسلامي
قراءة علمية تأسيسية



نَحوَ إعادَة بِناء الفِكر الإسلامي

1

نَظَرِيَّة الخِطاب (الفِكر) الإسلامي

قِراءة عِلميَّة تأسيسيَّة

الدكتور محمود يوسُف السّماسيري



بسم الله الرحمن الرحيم

جميع الحقوق محفوظة لـ

دار القلم

للطباعة و النشر و التوزيع



حارة حريك - خلف مستشفى الساحل	Haret Hreik - Near Al
قرب مدرسة المصطفى - بناية بدير	Mostapha School - Bdeir Bldg
هاتف : (+ 961 - 1) 556976/8	Tel : (+961 - 1) 556976 / 8
فاكس : (+ 961 - 1) 555077	Fax : (+961 - 1) 555 077
ص.ب. : 11 - 3874	P.O.Box : 11 - 3874
الرمز البريدي : 11072150	Zip Code : 11072150
بيروت - لبنان	Beirut - Lebanon

info@alkalam.com www.alkalam.com

ISBN 978-9953-72-406-5

جميع حقوق الملكية الادبية و الفنية محفوظة © لدار القلم بيروت - لبنان و يحظر طبع او تصوير او ترجمة او اعادة تنضيد الكتاب كاملا او مجزأ او تسجيلة على اشرطة كاسيت او ادخاله على الكمبيوتر او برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطيا.

Exclusive rights by **©DAR AL KALAM Beirut-Lebanon**. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without a prior written permission of the publisher.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥]

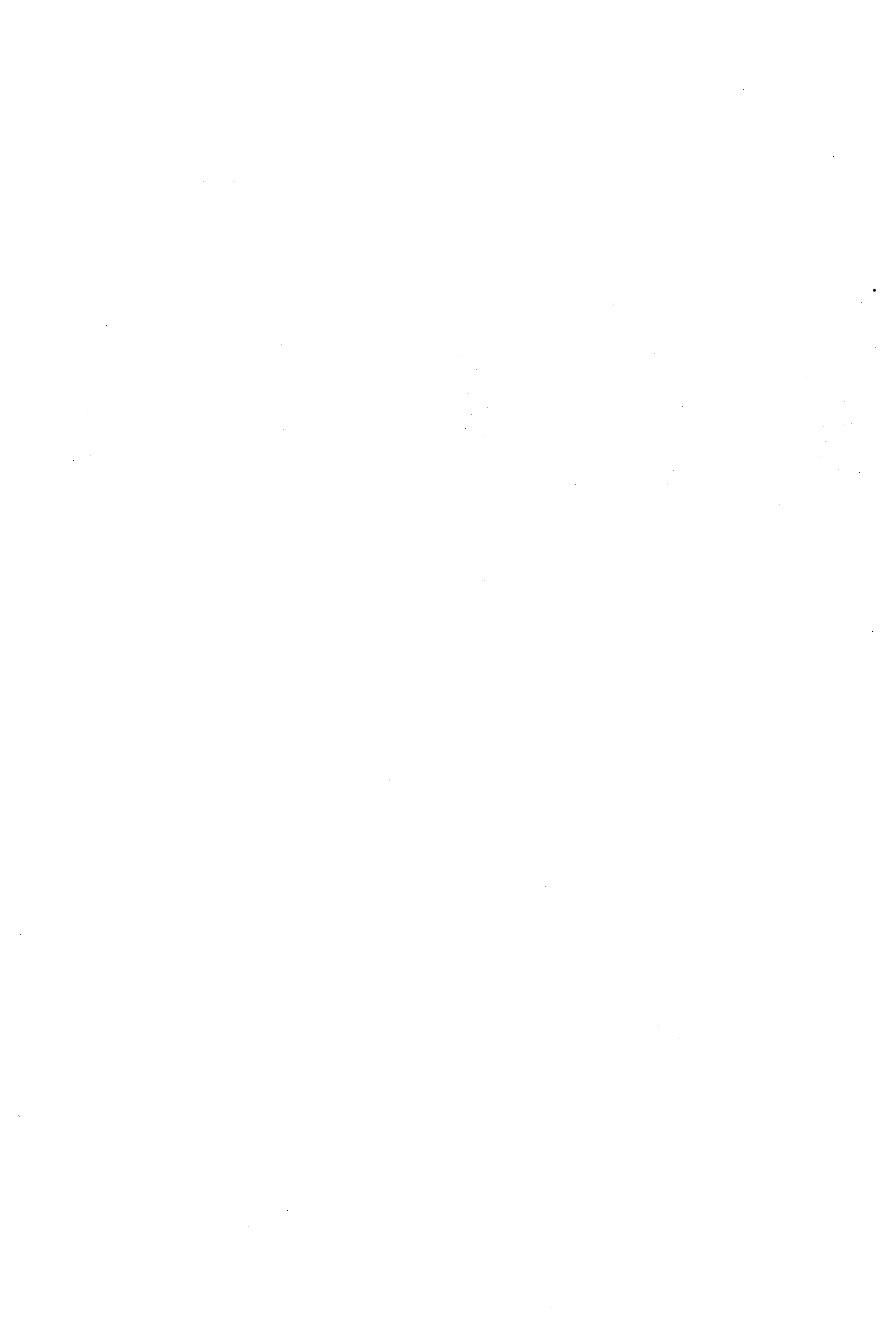
﴿...قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٥ ـ ١٦]

﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣]

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٩]

﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ [الصف: ٩]



إهداء

إلى...

كل عالمٍ ومفكرٍ وكاتبٍ ومثقفٍ مسلمٍ..

يتطلعُ لأن يضعَ لبنةً في صرحِ فكرٍ إسلاميٍ جديدٍ..

يجددُ للأمةِ مجدها وعزها..

ويجددُ للبشرية آمالها في أن تجدَ أمةً تقودها..

الحقُ منهجها..

والعدالةُ وسيلتُها..

وخيرُ الإنسانية جمعاء غايتُها.



مقدمة الدراسة

الخطاب الإسلامي.. مكمن العلل وسبل التجاوز

بسم الله نبدأ، وبه نستعين وعليه نتوكل، وبنوره نهتدي. . ربنا اجعل رضاك لنا غاية... والإخلاص لك لنا منهجاً. . وصراطك المستقيم لنا سبيلاً ربنا أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه. . وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه. . ربنا هب لنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشداً.

أما بعد..

إذا ما تأملنا الوضعية التي تعيشها أمة الإسلام في عصرنا هذا نجدها وضعية تجمع بين الضعف والتمزق على نحو جعلها تكاد تحتل موقع المؤخرة بين أمم الدنيا. . وإذا ما حاولنا فهم علل هذه الوضعية سوف نجد أنفسنا في حاجة للإجابة على تساؤلات ثلاثة هي:

أول هذه التساؤلات هو: أنّى لهذه الوضعية أن تهيمن على أمة الإسلام على الرغم من أنها أمة القرآن الذي جاء ليخرج الناس من الظلمات إلى النور. . القرآن الذي وصفها الله فيه بأنها ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] وكلفها أن تقوم بالشهادة عليهم ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] وهو ما لن يتسنى لهاأن تقوم به على الوجه الأمثل إلا إذا احتلت موقع الصدارة بين أمم الدنيا؟

وبالطبع لا يمكن لمسلم عاقل أن يماري أن ثمة خللاً ما يقف وراء هذه الوضعية... كما لا يمكن له أن يماري في براءة الدين من ذلك الخلل. . . وأنّى له أن يماري في دين قاد أتباعه من الصحابة والتابعين ـ وهم حينئذ قله في العدد والعتاد ـ

إلى إنارة معظم أرجاء الدنيا في سنوات قليلة.. غير أن عدم المماراة في هذه الحقيقة يفرض علينا طرح **ثاني تلك التساؤلات** ألا وهو: إذا كان الإسلام قاد أتباعه في سنوات قليلة لتحقيق كل ذلك.. فلماذا لا يقود أمته في عصرنا هذا إلى المكانة التي احتلتها سلفاً.. رغم سلامته كدين ورغم كثرة عدد أتباعه الذي يناهز ربع البشرية، وضخامة مواردهم الطبيعية التي تمتد على مساحة تقارب ربع مساحة الدنيا؟.

ألا يدل ذلك على أن ثمة خللاً ما لا يمكن إنكاره.. خلل يفرض علينا **تساؤلاً ثالثاً** ـ وهو تساؤل حتمي ـ هو أين يكمن موضع ذلك الخلل؟

والواقع أنه إذا كان طرح ذلك التساؤل حتمياً فإن الإجابة التي يمكن تقديمها على هذا التساؤل هي أيضاً إجابة حتمية لا مجال أمام العقل المجرد أن يحيد عنها... ألا وهي أن موضع الخلل والقصور لا يمكن إلا أن يكون **في فهم المسلمين للدين ذاته**.. ذلك الفهم الذي يتجلي في كل ما تطرحه الخطابات التي تحتل ساحة الفكر الإسلامي[1]، وهي خطابات يكاد يدعي كل منها امتلاك الفهم الصحيح

---

(١) الفكر في اللغة كما عرفه ابن منظور في لسان العرب في مادة فكر بقوله: الفكر، والفكر: أعمال الخاطر في الشيء (...) والتفكر اسم التفكير، ومنهم من قال فكري. وقال الجوهري: التفكر: التأمل أما الفيروز آبادي فعرفه في القاموس المحيط مادة «فكر» بقوله: الفكر، إعمال النظر في الشيء كالفكرة.
أما الفكر اصطلاحاً فهو كما يقول أبو حامد الغزالي: «هو إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة» وقد جعل الفكر مرادفاً للتأمل والتدبر. أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤ (بيروت: دار الندوة الجديدة) ص٤٢٥.
والمتأمل في تعريف الفكر لغة واصطلاحاً يجد أنه يقف عند العمليات العقلية التي تدور في عقل المرء منا، والتي يطلق عليها في علم الاتصال عمليات الاتصال الذاتي.. غير أن وقوف المرء منا فقط عند عملية التفكير أو عملية الاتصال الذاتي دون صياغة ما ينتهي إليه هذا التفكير في صورة رسالة لفظية أو غير لفظية لمتلق معين يعني أنه لن يتمكن أحد خارج عقل الشخص المفكر من الإحاطة بما يفكر فيه، اللهم إلا إذا تم صياغة هذا الفكر في صورة لفظية أو غير لفظية لمتلق ما سعياً لإحداث أثر معين في هذا المتلقي.
وعند صياغة هذا الفكر في تلك الصورة اللفظية (أو غير اللفظية التي يفهمها المتلقي) فإن هذا الفكر ينتقل هنا من وضعية الفكر إلى وضعية الخطاب.. صحيح أن الخطاب هو ثمرة هذه =

والمتكامل للإسلام. . وهو الإدعاء الذي قد يصل ببعض هذه الخطابات لأن تذهب إلى أنه لا مناص أمام من أراد أن يكون من الفرقة الناجية يوم القيامة من اتباع ما يمليه عليه فهم دعاة هذا الخطاب دون سواه للإسلام. . والواقع أنه لو كان أي

= العمليات العقلية التي نسميها الفكر إلا أن الخطاب في الوقت عينه هو الذي يدلل لنا على حدوث العمليات الفكرية من عدمها. وهو ما يعني أن الخطاب هو فكر تحول من حالة الكمون إلى الظهور كما أن الفكر هو خطاب كامن لم يظهر بعد. وإذا كان الفكر يشمل كل ما يدور من عمليات في الذهن سواء أظهرت إلى الوجود ـ في صورة خطابات ما ـ أم لم تظهر، فإن هذا يعني أن الخطاب لا يمثل إلا ذلك الشق الذي يظهر إلى الوجود من الفكر، وهو لن يظهر إلا استجابة لهدف معين لدي صاحب هذا الفكر.. هذا الهدف لا يمكن تحقيقه إلا عبر التأثير في الطرف الذي تتم مخاطبته. وهو ما يعني أن النجاح في التأثير في هذا المتلقي عبر ذلك الخطاب عامل رئيس من العوامل التي تحدد ملامح الخطاب الذي تسعى العمليات الفكرية إلى صياغته وهو ما يعني ـ أيضاً ـ أن فهم البنية الاتصالية التي يتم خلالها طرح هذا الفكر في صورة خطاب تسهم في وضع اليد على الأبعاد التي تؤثر في عمليات التفكير ذاتها. وهو ما يشير إلى أن مصطلح خطاب هنا لا يلفت انتباهنا إلى فكر خرج إلى الوجود في صورة لفظية أو غير لفظية فقط.. وإنما يلفت انتباهنا إلى وجود أبعاد عدة تؤثر في عمليات التفكير ذاتها.. وهو ما يعني أن النظر إلى الفكر كخطاب يفرض علينا وضع هذه الأبعاد في حسباننا عند أي محاولة لفهم طبيعة الفكر بصورة أكثر دقة وشمولاً.

وإذا كان هذا هو المعنى الضيق لمصطلحي فكر وخطاب، فإن ثمة معني متسع لكل منهما يتجلي لنا عندما نضيف إلى مصطلح فكر أو خطاب وصف إسلامي ـ أو ليبرالي أو علماني أو غيره من الأوصاف ـ حيث يشير المعني عندما نضيف كلمة إسلامي إلى الفكر إلى كل الرسائل الاتصالية التي تطرح في الفضاء الإسلامي سواء التي تتعلق بأمور الدين نفسه أو التي تعالج أمراً ما من أمور الدنيا شريطة أن تنطلق في معالجتها لهذا الأمر من وجهة نظر إسلامية مرجعها الكتاب والسنة الصحيحة. وهكذا فإنه إذا كانت هذه الرسائل الاتصالية تشكل مجتمعة ما نطلق عليه «الفكر الإسلامي» فهي لا تعدو أن تكون خطابات تشكل مجتمعة ما يمكن ان نطلق عليه «الخطاب الإسلامي» وهو ما يعني تطابق دلالات الخطاب والفكر في هذا المعني المتسع لكل منهما. . وان كانت الدراسة مالت لاستعمال مصطلح الخطاب دون الفكر لما يحمله هذا المصطلح من يسر في عملية تشريحه ووضع اليد على شتى العوامل التي تشكل ملامحه بشكل أكبر بكثير من مصطلح الفكر.. وإن كانت الدلالة في النهاية متطابقة فالخطاب الإسلامي هو ما نقصده بالفكر الإسلامي وهو ما يعني ان مصطلح نظرية الخطاب الإسلامي هو عينة مصطلح نظرية الفكر الإسلامي.

خطاب من هذه الخطابات صادقاً في ادعائه بامتلاك الفهم الصحيح والمتكامل للإسلام لتمكن اتباعه ـ كما تمكن الصحابة والتابعون عندما امتلكوا هذا الفهم الصحيح والمتكامل ـ من إنارة أغلب أرجاء الدنيا في عقود قليلة.. وهم كما أشرنا سلفاً قلة في العدد والعتاد.

وهكذا فإن مثل هذه الإجابة تضعنا أمام نتيجة حتمية لا مفر منها، ألا وهي أن الخلل الذي يعرقل حركة الأمة، ويكاد يشل قدرتها على القيام بالمهام المنوطة بها في هذا الوجود مرده إلى ذلك الفهم ـ الذي يطرحه هذا الخطاب أو ذاك ـ للسبل التي رسمها الإسلام لحركة أمته في هذا الوجود.

وإذا كان ما أصاب الأمة من ضعف وتمزق هو تجلي لإخفاق تلك الخطابات على مستوى مسيرتها الكلية، فإن تجلي إخفاق هذه الخطابات على مستوى مسيرة أفرادها في حياتهم اليومية هو أمر يصعب إنكاره ويطرح بدوره تساؤلات ثلاثة:

أول هذه التساؤلات: إذا كان إسلام أي إنسان لا يصح إلا إذا سلّم بأن الوحي الإلهي ـ الذي يحدد له الملامح الأساسية لمنطلقاته وغاياته ووسائلة في تحقيق غاياته في هذا الوجود ـ هو حق علوي مطلق، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلمَ لا نلمح للفهم الذي تطرحه تلك الخطابات السائدة ما ينبغي لها من هيمنة تامة على فكر، ومن ثم سلوك، من يعتنق الإسلام ديناً؟

ثاني هذه التساؤلات: لمَ لا نجد أن كل من يعتنق الإسلام ديناً يتبنى التصورات التي تطرحها هذه الخطابات للغايات التي عليه أن يسعى إلى تحقيقها في كل حركة من حركاته وسكنة من سكناته.. وهي تلك الغايات التي تحمل أعلى قدر من المصلحة التي يمكن أن يحققها إنسان في هذا الوجود.. في الدنيا والآخرة؟

ثالث هذه التساؤلات: لمَ نجد أن الهيمنة الحقيقية على مسالك أغلب من يعتنقون الإسلام ديناً لغايات وأهداف لا تحقق لهم إلا مصالح ورغبات وقتية وقاصرة مستمدة في جلها ـ بوعي أو بدون وعي ـ من خطاب علماني يحصر هم الإنسان في حيّز هذه الدنيا دون أي اعتبار لليوم الآخر؟

هل ثمة إجابة على مثل هذه التساؤلات سوى أن إخفاق الخطابات ـ والتي تحمل عبء التنظير لسبل تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود ـ في كسب التأييد للتصور الذي تطرحه، أياً كان قدره ومجاله، لحساب خطاب آخر مغاير هو دليل على ضعف ناجم عن خلل ما يدب بين أوصال هذه الخطابات.. ضعف جعل قدرتها على إقناع مستقبليها بتبني التصور الذي تطرحه لغايات الإسلام ـ ومن ثم اتباع ما تمليه من مسالك لتحقيق هذه الغايات ـ أدنى من أن يحظى بالتبني.. ضعف جعل خطاباً واهياً في معارفه وغاياته ـ هو الخطاب العلماني بطروحاته المختلفة ـ يحظى بالتبني من قبل جل أبناء المجتمع المسلم.. تبنيا حتى وإن لم يتجلَ في أفكارهم.. فإنه يتجلى، على نحو لا تخطئه عين، في مسالكهم.

ثمة خلل جلي في بنية تلك الخطابات إذن.. وثمة حاجة ملحة لتلمس ملامح وعلل هذا الخلل، وثمة حاجة بعدها لترسيم سبل تجاوز ذلك الخلل.. والواقع أن القيام بهذه المهام الجلل ينبغي أن ينبني على أسس علمية رصينة حتى تنجو من وهدة الخلاف المدمر.. وبالطبع لا يمكن الادعاء أن الطرح الذي نقدمه في هذا الكتاب يمكن أن يحقق كل ذلك.. إلا أن ما نستطيع أن نقدمه هنا عبر صفحات هذا الكتاب هو تأصيل لنظرية جديدة تسعى إلى طرح تصور لكيفية تأسيس وبناء الخطاب الإسلامي على أسس علمية رصينة.. هذه النظرية يمكنها أن تسهم في تحقيق هدفين اثنين:

أولهما: تحديد مكامن الخلل الذي يسري في أوصال الخطابات الإسلامية القائمة.

ثانيهما: ترسيم السبل التي يمكن خلالها بناء خطاب إسلامي جديد قادر على تجاوز هذا الخلل.

ورغم أن ما تطرحه هذه النظرية وليد لجهد علمي استمر **أكثر من عشر سنوات** متواصلة، إلا أنه لا يمكن الادعاء أن هذه النظرية قد بلغت حد الكمال.. فهي وإن قد تمكن العقل المسلم من الوقوف على حقيقة الخلل الذي أصاب طروح الخطابات الإسلامية التي تحتل ساحة الفكر الإسلامي. إلا أن ما تضعه من شروط لإقامة خطاب إسلامي بديل يتجاوز ما يتعاور تلك الخطابات من خلل، يحتاج إلى

توافق لفيف من المفكرين والعلماء المسلمين حول هذه الشروط أولاً، ثم يحتاج من هؤلاء المفكرين والعلماء أن يتآزروا معاً لبناء ذلك الخطاب المتكامل القادر على تجاوز هذا الخلل ثانياً. . ذلك لأن بناء مثل هذا الخطاب المتكامل الذي يرسّم - على نحو برهاني - للأمة منطلقاتها وغاياتها في هذا الوجود، والوسائل التي تمكنها من تحقيق هذه الغايات.. بشتى أبعادها الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية والإعلامية وغيرها من الأبعاد التي تغطي شتى مناحي حياة الفرد والمجتمع المسلم... إن بناء مثل هذا الخطاب لا يمكن أن يقوم به مفكر أو عالم بمفرده مهما أوتي من علم وقدرة.. وإنما يحتاج إلى **قيام بنية مؤسسية** تضم تحت لوائها هؤلاء المفكرين والعلماء المتخصصين في شتى العلوم التي يتطلبها بناء مثل هذا الخطاب. . بنية تجعل جهودهم جهوداً مخططة.. كل جهد منها يسعى لأن يضع لبنة محددة سلفاً وبدقة في بناء هذا الخطاب الكلي.

أسباب الخلل في الخطابات الإسلامية المعاصرة وسبل تلافيه

إذا ما حاولنا تأمل أسباب الخلل في الخطابات الإسلامية المعاصرة، سوف نجد أن أسباب هذا الخلل لا تخرج عن أسباب الخلل التي يمكن أن تصيب أي خطاب من الخطابات الفكرية التي ينتجها العقل البشري والتي لا تخرج - وكما سيتضح لنا بالتفصيل في صلب دراستنا العلمية هذه - عن وجود خلل ما في واحدة أو أكثر من مراحل ثلاث يظهر خلالها هذا الخطاب إلى الوجود. . هذه المراحل هي مرحلة تأسيس ومرحلة بناء ومرحلة نقل أو توصيل الخطاب.. وبالطبع يتطلب تفادي الخلل في عمليات تأسيس أو بناء أو نقل أي خطاب يطرح في الفضاء الإسلامي امتلاك تصور مؤسس علمياً لسبل عبور أي خطاب إسلامي لهذه المراحل الثلاث على نحو سليم، تصور قادر على ترسيم المنهجية التي يمكن خلالها تأسيس هذا الخطاب على معطيات معرفية متكاملة وراسخة، وقادر على ترسيم السبل التي يمكن خلالها بناء هذا الخطاب على هدى هذه المعارف على نحو منطقي نحو سليم، وفي لغة واضحة لا لبس فيها ولا غموض، وقادر على ترسيم الآليات التي يمكن خلالها توصيل هذا الخطاب إلى الجمهور المستهدف على النحو المأمول.

وثمة ضرورة لعبور الخطاب لهذه المراحل الثلاث معاً بسلام.. ذلك لأن أي خلل في مرحلة تأسيس الخطاب لن تجدي معها سلامة مرحلة البناء أو المهارة في توصيل هذا الخطاب.. كما أن أي إخفاق في مرحلة البناء بشقية المنطقي أو اللغوي لن تجدي معه سلامة تأسيس أو كفاءة توصيل هذا الخطاب.. كما أن أي إخفاق في المرحلة الثالثة (عملية إيصال هذا الخطاب للجمهور المستهدف) كفيل أن يفسد الجهود التي بذلت في تأسيس وبناء الخطاب لكونها لن تمكن من إيصال هذه النتائج للجمهور على النحو المأمول.

ورغم عدم يسر عملية توصيل أي خطاب إلى جمهوره المستهدف على النحو المأمول لتعقد عملية الاتصال وتعدد أطرافها والعوامل التي تتحكم فيها.. إلا أن الصعوبة الأكبر تكمن في عملية تأسيس هذا الخطاب - وهي الأصعب على الإطلاق - تليها عملية البناء المنطقي واللغوي لهذا الخطاب. وتتجلى صعوبة عملية تأسيس أي خطاب على نحو سليم عندما نعلم أن سلامة التأسيس المعرفي لأي خطاب لا تتطلب فقط الإحاطة بشتى المعارف التي تتعلق به.. وإنما تتطلب - أيضاً - سلامة الخطابات الاعلى التي ينبثق منها هذا الخطاب، وهي التي نطلق عليها في دراستنا هذه الخطابات أو «الأسس المعيارية» التي يتم على هداها:

- معايرة مدى صلة هذه المعارف بذلك الخطاب من عدمه.
- معايرة مدى سلامة هذه المعارف من عدمها.
- تحليل هذه المعارف وتفسيرها.

وبالطبع فإن أي خلل في هذه الخطابات العليا التي تعد بمثابة أسس معيارية لأي خطاب ينبثق عنها سوف يجعل المعارف التي نبني منها هذا الخطاب معارف قاصرة أو مختلة.. وهو ما يعني أن إمكانية تأسيس خطاب سليم - على ضوء مثل هذه المعارف - إمكانية غير قابلة للتحقق.. وهو ما يعني أيضاً أن النتائج التي سوف ينتهي إليها البناء المنطقي الذي يستند إلى هذه المعارف - حتى لو تم بصورة سليمة شكلاً - سوف تكون نتائج قاصرة أو بعيدة عن الصواب أو إدراك «الحق» بدرجة أو بأخرى.. وبتعبير منطقي فإن هذه النتائج لن تكون نتائج برهانية ملزمة لكل من يتلقاها وإنما

نتائج إقناعية أو ظنية وهو ما يعني عدم قدرة هذا البناء المنطقي ـ هذا إن صح هذا البناء وتمت صياغته في صورة لغوية واضحة ـ على إلزام المتلقي له بكل النتائج التي يخلص لها، لوجود قصور ما في المقدمات التي ينطلق منها.

وحتى يتضح ما نقصده هنا بالفرق بين النتائج البرهانية ـ القادرة على إدراك الحق في القضية التي تعالجها وإلزام المتلقي بهذه النتائج لسلامة بنائها المنطقي واللغوي وسلامة المقدمات التي تنطلق منها ـ وبين النتائج الظنية التي لا تملك القدرة على إلزام المتلقي بما تصل إليه لوجود خلل ما في مقدماتها أو في بنائها المنطقي أو اللغوي. وإنما قد يقبلها أو يردها.. حتى يتضح لنا ذلك الفرق لا بد من تحرير مصطلحات أربعة هي: مصطلح «البرهان» ومصطلح «الحق» الذي يفترض أن يوصل إليه هذا البرهان.. ومصطلح «الإقناع» ومصطلح «الظن» الذي يوصل إليه هذا الإقناع.. لمحورية هذه المصطلحات في سعينا لتلمس الأسس العلمية لنظرية الخطاب الإسلامي.

١ ـ **البرهان** كما يعرفه أرسطو ـ وهو التعريف السائد في الدراسات المنطقية ـ هو «القياس» الذي يكون من مقدمات صادقة أو أولية، أو من مقدمات يكون مبدأ المعرفة بها قد حصل من مقدمات أولية صادقة[١].

وهو ما يعني أن النتائج التي ينتهي إليها خطاب ما استناداً إلى القياس البرهاني الصارم تصبح نتائج ملزمة، وليست ثمة إمكانية لرفضها ما دامت المقدمات التي انطلق القياس منها يقينية أو مسلماً بها من قبل متلقي هذا الخطاب، وطالما كان الانتقال من هذه المقدمات إلى النتائج التي تنبني عليها انتقالاً سليماً.... وهو ما يشير إلى أن أي خطاب ينبني على أسس برهانية هو خطاب يحمل نتائج لازمة لا يمكن للمتلقي أن يردها، طالما سلم بمقدماتها، وسلمت عمليات الانتقال من المقدمات إلى النتائج التي انتهت إليها من الخلل.

الحق: الشيء الحق، أي الثابت حقيقة، ويستعمل في الصدق والصواب أيضاً،

---

(١) أرسطو طاليس، منطق أرسطو (الترجمة العربية القديمة) تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، سلسلة دراسات إسلامية ٧، ج٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩)، ص٤٩٦.

يقال: قول حق وصواب. وفي اللغة: هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، وفي اصطلاح أهل المعاني: هو الحكم المطابق للواقع، ويقابله الباطل[1]. وبالطبع فأي حكم لن يكون حقاً ـ وعلى نحو لا يمكن لعاقل إنكاره ـ إلا إذا انبنى على أساس برهاني.. بالطبع قد نصل إلى البرهان في أشياء صورية لا علاقة حقيقة لها بالواقع.. إلا أن الحكم الحق الذي له صلة بالواقع لا يمكن أن نصل إليه إلا عبر البرهان.

الإقناع أو القناعة كما ذكر «أبو نصر الفارابي» هي «ظن ما، وهي وإن بلغت أوكد أمرها فلا بد فيها من موضع العناد إما كثيراً وإما قليلاً، ظاهراً أو خفياً»[2] وموضع العناد هذا كفيل بجعل متلقي الخطاب يرتاب في الحكم الذي يمكن الوصول إليه في هذا الخطاب طالما انبنى على أسس إقناعية، بل وقد يعطيه المبرر لرده تماماً، وحتى وإن قبله فلن يقبله إلا إذا تغاضى عن موضع هذا العناد.

أما **الظن** فهو «الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، وقيل: الظن «أحد طرفي الشك بصفة الرجحان»[3] ويوضح ما نقصده بالظن هنا ـ على نحو أكثر دقة وتفصيلاً ـ ما ذكره الفارابي من أن «الظن هو: كل اعتقاد حاصل في وقت ما أمكن أن يزول في المستقبل بعناد فهو ظن، وكل اعتقاد قام إلى وقت ما ثم زال بعناد، فقد كان قبل أن يزول ظنا لا يشعر به صاحبه أنه ظن»[4].

وهكذا فما نصفه في هذه الدراسة بالخطاب الإقناعي أو الظني.. هو الخطاب الذي يمدنا بأحكام أو طروح ظنية، وليست يقينية وغير ملزمة للمتلقي وتبتعد عن الحق قدر ابتعاد المقدمات التي ينطلق منها عن الإحاطة الكاملة بالمعارف التي تتعلق بالقضية محور اهتمام هذا الخطاب. أما الخطاب البرهاني فهو ذلك الخطاب الذي

---

(١) الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥)، ٦٧.

(٢) أبو نصر الفارابي، كتاب في المنطق: الخطابة، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم (القاهرة، وزارة الثقافة، مكتب تحقيق التراث، ١٩٧٦)، ص ص٨.

(٣) الشريف الجرجاني، مرجع سابق، ص١٠٨.

(٤) أبو نصر الفارابي، مرجع سابق، ص١٧.

يمدنا بأحكام أو طروح ملزمة للمتلقي، إن سلم بمقدماتها، ويمدنا بالحق الملزم أيضاً.. إن انبنى على مقدمات كاملة مطابقة للواقع.

ولا مراء أن أي خطاب يطرح في المجتمع الإسلامي ينبني على أحكام تستند إلى حقائق منقوصة أو مختلة سوف تترتب عليه خمس نتائج خطرة هي:

النتيجة الأولى:

إن اعتناق شخص أو جماعة أو مجتمع أو أمة لأي خطاب مبني على أسس ظنية سوف يخلف اختلالاً في قدرة الأفعال التي تهتدي به على تحقيق الأهداف المرجوة منها، وهو ما يعني حدوث خسارة ما في تحقيق الأهداف التي يصبو إليها معتنق هذا الخطاب على قدر ما في هذا الخطاب من خلل أو قصور. (فنحن مثلاً عندما نهتدي بمخطط لإقامة مشروع ما سوف نخفق في تحقيق الأهداف النهائية من هذا المشروع على قدر ما في هذا المخطط من خلل). وبالطبع كلما كبرت هذه الأهداف كلما عظمت الخسارة التي تصيب معتنق هذا الخطاب.. وإذا ما سحبنا هذا على وضعية أمة الإسلام التي تبعد كثيراً عن هدفها الرئيس ـ الماثل في احتلال المكانة التي تليق بها كأمة الشهادة على الناس ـ سوف نجد أن هذه الوضعية دليل على، ونتيجة لـ ظنية واختلال الخطابات التي تهتدي بها في حركتها.. فمحال أن تضل أمة الحق البين لها هادياً ودليلاً.

النتيجة الثانية:

لما كان أي خطاب ظني لا يمكن أن يلزم، بما يطرحه من تصورات أو أحكام للتعاطي مع القضية التي يتصدي لها، كل من يتعرض له.. فإن ذلك يفتح باباً للاختلاف حول تصورات أو أحكام هذا الخطاب، وهو ما قد يدفع بالمخالفين لطرح خطابات مغايرة ـ وربما مناقضة لهذا الخطاب، وما يعنيه ذلك من إمكانية تفريق الصفوف إذا ما كان هذا الخطاب يتعلق بقضية تحتاج إلى وحدة الصفوف في التصدي لها.. وقد يصل الاختلاف إلى تمزيق وحدة الأمة إذا ما كان الخلاف يتعلق بالقضايا الكبرى كالعقيدة... وها نحن نري ذلك يتجلى بالفعل في وجود فيض من الخطابات

التي تطرحها الفرق والشيع والجماعات المتعددة التي تشكل خريطة المجتمع المسلم ويدعي كل منها أنه يمثل ـ دون سواه ـ التصور الأمثل للمعالجة التي يقدمها الإسلام لشتى جوانب الحياة. وهو ما أفرز نوعاً من الصراع بين أتباع هذه الخطابات، أدى في بعض الأحيان ـ ومنذ العصور الإسلامية الأولى ـ إلى وقوع فتن أشعلت نار الحرب في الجسد الإسلامي. وقد كان بديهياً أن يصبح ذلك مدعاة للخور والضعف الذي جعل من البناء المجتمعي لدى أمة الإسلام أعجز من أن يحقق المهام المنوطة بها في هذا الوجود.. وكان طبيعياً أمام هذا الضعف، وذلك التناحر أن تكون إمكانية الانهزام ـ أمام الغرب بخطابه العلماني ـ إمكانية كبيرة.

النتيجة الثالثة:

لا مراء أن أثر الخلل أو القصور في أي خطاب ينبني على أسس ظنية يكون كبيراً إذا ما كان هذا الخطاب يعالج قضايا كبرى.. وهو ما يخلف خللاً وقصوراً يضرب ـ وعلى نحو حتمي ـ كل الخطابات الفرعية التي تنبثق عن هذا الخطاب المختل.. وهذا هو ما حدث بالفعل عندما أصاب الخلل الخطاب العقدي الذي يقع من التصور الكوني الإسلامي موقع القلب، فامتد الخلل بعدها ـ وعلى نحو حتمي ـ إلى الخطاب المعرفي والخطاب الاجتماعي (السياسي والاقتصادي والمجتمعي)، وما انبثق عن هذه الخطابات من خطابات جزئية تنظر لشتى مناحي حياة الفرد والمجتمع المسلم.

ورغم ما في أصول هذه الخطابات من خلل إلا أنا قد نجد من يعتنقها يعتقد أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، وقد يصل به الأمر إلى الاعتقاد أنه ينتمي إلى الفرقة الناجية. وأن كل من لا يتبنى الخطاب الذي يعتنقه ليس له من النجاة نصيب. والواقع أن ذلك ادعاء قاصر والدليل الواضح على قصوره أنه لو كان أي من هذه الخطابات مالكاً لهذه الحقيقة لاستطاع أتباعه أن يحققوا للأمة ما حققه لها ملاك هذه الحقيقة النقية من الصحابة والتابعين من عز وازدهار.

النتيجة الرابعة:

تفسر لنا هذه النتيجة علة الاعتقاد الراسخ بين أتباع أي خطاب في سلامة

ويقينية الخطاب الذي يعتنقونه.. رغم احتمالية اختلال وقصور الأسس التي يستند عليها هذا الخطاب وذلك على النحو التالي:

إذا كان ثمة خلل في أي من المقدمات التي ينبني عليها حكم ما، أو في عمليات الانتقال من هذه المقدمات إلى ذلك الحكم.. فطبيعياً أن نكون هنا أمام خيارين إما قبول هذا الحكم أو رفضه. لأنه حكم غير برهاني ومن ثم غير ملزم لنا.

وإذا ما اخترنا قبول هذا الحكم ـ لسبب أو لآخر ـ على ما به من خلل فإن هذا القبول يجعل أية نتائج تنبني عليه ملزمة لنا ـ سواء أكانت هذه النتائج أحكاماً معرفية أو تصرفات عملية ـ على نحو يجعل هذا الحكم لا يكاد يغاير ـ في قوته ـ الحكم المبني على أساس برهاني في شيء.. اللهم إلا في إمكانية التفلت من هذا الحكم الظني لاحقاً.. إذا ما بدا الخلل فيما ينبني عليه من أحكام واضحاً، أو إذا ما ترتب على تبنيه في أرض الواقع خلل لا تخطئه عين.

ورغم أن عملية التفلت من الإلزام الذي ينبني على هذا الحكم القاصر تبدو في وقت ما أمراً ممكناً، إلا أن الإشكالية الحقيقية تتجلى لنا إذا ما أضحى هذا الحكم مقدمة لأحكام تالية.. وأضحت هذه الأحكام مقدمات لأحكام لاحقة وهكذا دواليك... ووجه الإشكالية هنا أن قبول هذا الحكم القاصر سوف يجعل كل الأحكام التي تنبني عليه لاحقاً ـ طالما توافر لها الاستدلال السليم ـ أحكاماً ملزمة تمتلك قوة الأحكام البرهانية، وهو ما يعني عدم القدرة على التفلت منها. وأني لنا أن نتفلت منها وقد قبلنا ما تنبي عليه من مقدمات دونما جدل.

ولما كان الطريق الوحيد الذي أمامنا لأن ننجو من قوة إلزام هذه النتيجة هو التشكيك في المقدمات التي انبنت عليها ـ أو في عمليات الانتقال من هذه المقدمات إلى تلك النتيجة ـ فإن الأمر هنا سيبدو عسيراً كلما بعدت الشقة بين هذه النتيجة وبين المقدمة الأم التي يضربها الخلل. على النحو الذي يجعل اكتشاف هذا الخلل قد يتطلب جهداً علمياً شاقاً ومتجرداً.. وهو أمر يصعب أن يتوافر إلا لمن لديه القدرة على بذل هذا الجهد العلمي المتجرد.. ولعل هذا ما يفسر لنا خضوع أتباع الخطابات الفكرية السائدة في الفضاء الإسلامي، كل لخطابه الذي يعتنقه.. والنظر إليه على أنه

حق مطلق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وعلى نحو قد يجعل بعض هؤلاء الأتباع يضحون بأرواحهم دفاعاً عنه.. وهو ما يفسر لنا أيضاً إعجاب أتباع كل خطاب بخطابهم.. دون أن يأخذوا في حسبانهم حقيقة أن أي خلل في أي مقدمة من المقدمات التي ينبني عليها هذا الخطاب كفيله لأن تخرجه من دائرة البرهان إلى الظن. وهو ما يجعل اتباعهم لهذا الخطاب ليس بالفضيلة، ورفض الآخرين له ليس بالرذيلة.

النتيجة الخامسة:

وتتمثل في أنه إذا ما تحققت سيادة لخطاب ما من الخطابات المختلة في أرض الواقع العملي فإن هذا الخلل سوف يحقق منافع للفئة التي تهيمن على مقاليد الأمور في المجتمع الذي يسود فيه هذا الخطاب.. وذلك على حساب باقي فئات هذا المجتمع.. وهو ما يجعل هذه الفئة تستميت في الدفاع عن هذا الخطاب عند تعرضه لأي نقد. بل وقد يصل بها الأمر إلى إيقاع العقاب المادي والمعنوي بكل من تسول له نفسه نقد هذا الخطاب أو الخروج عن هيمنته.

وبالطبع فإنها لا تكتفي بهذا النهج في مواجه أي مسعى للنيل من هيمنة هذا الخطاب وإنما تسعى عبر سدنتها، وعبر مختلف أبواقها الإعلامية لتقديم الأدلة والحجج التي تدعم وترسخ هيمنة خطابها في أرض الواقع.. وبالطبع فإن هيمنة هذا الخطاب المختل، ثم طرح خطابات أخرى تبرر الخلل الذي أصاب الواقع إنطلاقاً من هذا الخطاب المهيمن، وهذه الخطابات التبريرية لن تكون بطبيعتها إلا خطابات مختلة.. إن ذلك يدخل أي مجتمع تسود فيه هذه الوضعية في حلقة مفرغة من الخلل المتصاعد. وهذا هو ما يشهد عليه التاريخ الإسلامي في عهود عديدة، كما أن واقع المجتمعات الإسلامية الحالية وما تشهده الآلة الإعلامية فيها من تزيين للباطل الذي يخدم مصالح الفئات المهيمنة على هذه المجتمعات، ويحقق لها الاستقرار والاستمرار في الهيمنة على مقدراتها، خير دليل على ذلك. وكيف أنه جعل وضعية كثير من المجتمعات الإسلامية تتدهور يوماً بعد يوم.

وهكذا فعدم بناء أيٍ من الخطابات التي تحتل ساحة الفكر الإسلامي لطروحها على نحو برهاني لوجود خلل ما في عمليات تأسيسها أو بنائها جعل طروح هذه

الخطابات ـ وهو الأمر الذي ستبرهن عليه دراستنا هذه في مواضع كثيرة ـ لا تعدو أن تكون طروحاً ظنية، وهو ما جعلها غير قادرة على تحقيق الأهداف التي ترنو إليها أمة الإسلام، خير أمة أخرجت للناس، وفتح مجالاً للاختلاف بين أتباعها مما مزقها إلى فرق وجماعات شتى.. ولا محيص ـ إذا ـ للخروج من هذه الوضعية من **طرح خطاب إسلامي كلي متكامل قائم على أسس برهانية على نحو يجعله قادراً على تجاوز علل الخلل التي تضرب الخطابات التي تسود فضاء الفكر الإسلامي أولاً، وقادر على قيادة الأمة إلى المكانة التي تليق بها بين أمم الدنيا. ثانياً.**

وإذا كان بناء هذا الخطاب الكلي والمتكامل يحتاج إلى جهد مؤسسي ضخم كما أشرنا سلفاً، فإنه يحتاج بداية إلى تصور مؤسس على نحو علمي رصين ـ يرسم السبل التي يتم على هداها (تأسيس، وبناء، وطرح) هذا الخطاب على نحو برهاني صارم. وإذا كان بناء هذا الخطاب البرهاني أمراً قد لا يبدو هيناً، بل ولا يبدو ملحاً في القضايا الفرعية، فلا محيص من السعي لبنائه فيما يتعلق بالقضايا الكبرى التي ترسم لأمة الإسلام المنطلقات التي ينبغي أن تنطلق منها، والغايات التي ينبغي أن ترنو إليها، والملامح الرئيسة للسبل التي تمكنها من تحقيق هذه الغايات. وإلا فإن أمتنا سوف تراوح مكانها وعلى نفس الوضعية المحزنة التي تعيشها الآن إلى أجل غير مسمى.

وتسعى دراستنا هذه إلى تلمس:

١ ـ السبل التي يمكن على هداها تأسيس وبناء كليات الخطاب الإسلامي على نحو برهاني سليم.

٢ ـ تقديم تصور لكيفية طرح خطابات يمكن أن تصل إلى أقرب نقطة إلى الحق إذا كانت هذه الخطابات تعالج أموراً فرعية يصعب أن يطرح حيالها خطابات برهانية.

٣ ـ تحديد المقومات التي يجب أن تتوافر لأي خطاب يطرح في المجتمع الإسلامي حتى يصبح خطاباً برهانياً... وهذه الشروط لا تعد فقط معياراً لكيفية بناء أي خطاب يطرح في المجتمع الإسلامي على نحو برهاني، وإنما تعد معياراً يمكن على هداه قياس مدى برهانية الخطابات التي تسود حالياً

فضاء الفكر والواقع الإسلامي، وهل ما يدعيه أي خطاب من هذه الخطابات من امتلاك الحقيقة حيال القضايا التي يعالجها ادعاءاً صحيحاً؟ أم ليس له من الصحة نصيب؟

والواقع أن شروط البرهنة ـ وكما سنعرض لها عبر دراستنا ـ شروط عسرة وهي شروط يكفي إن توافرت للخطابات التي تعالج القضايا الإسلامية الرئيسة، أن تقود المجتمع المسلم إلى إحراز الغايات التي جاء الإسلام لتحقيقها في هذا الوجود.

وقبل استعراض الأبواب والفصول التي تتكون منها هذه الدراسة، سعياً لتلمس الأسس العلمية التي يمكن على هداها بناء نظرية الخطاب الإسلامي. . لا بد أن ننوه أن هذه الدراسة سعت ـ على قدر المستطاع ـ لأن تبني الطروح التي تقدمها للنظرية الإسلامية للخطاب على أسس برهانية، حتى تصبح قادرة على إرشاد أي خطاب لكيفية تأسيس وبناء وطرح معارفه على نحو برهاني رصين .

ولتوضيح الكيفية التي تتلمس دراستنا هذه على هدها تلك الأسس على نحو علمي وبرهاني. . ثمة اعتبارات خمسة هناك ضرورة لأن نلفت انتباه القارئ الكريم إليها في هذه المقدمة. . هذه الاعتبارات هي:

الاعتبار الأول: تنظر دراستنا هذه لأي خطاب على أنه نتيجة لبنية اتصالية متكاملة، ولا يتم خلقه في فراغ... وهو ما يعني أن أي تناول أو تنظير للخطاب لا يراعي كون هذا الخطاب هو في النهاية نتاج لبنية اتصالية متكاملة، هو تناول لن يمنحنا نتائج يمكن أن تستحق صفة العلمية ـ وهو ما يجعل دراستنا هذه تستخدم في مواضع كثيرة مصطلح (الاتصال الخطابي) ـ ونؤكد هنا أن نسبة الخطابي هنا إلى (الخطاب) وليس إلى (الخطابة) ـ كبديل أدق وأشمل من مصطلح (الخطاب) بمفرده. . وذلك لكون استخدام مصطلح (الاتصال الخطابي) يلفت انتباهنا، في هذه المواضع، إلى أن أي خطاب هو في النهاية نتاج عملية اتصال. . هذه العملية ينشئ خلالها شخص له سمات ما خطاب وينقله إلى متلق ذي سمات معينة، عبر وسيلة محددة بغرض إحداث تأثير ما في هذا المتلقي. . وهو ما يعني عدم إمكانية فهم بنية هذا الخطاب بمعزل عن العناصر التي هو في النهاية نتاج لها. . هذه العناصر هي:

أ - سمات منشئ الخطاب (المرسل).

ب - سمات متلقي هذا الخطاب.

جـ - الوسيلة التي يتم خلالها نقل هذا الخطاب.

د - الهدف الذي يصبو منشئ الخطاب إلى تحقيقه والماثل في إحداث تأثير ما في متلق هذا الخطاب.

وبالطبع فإن كل ذلك يؤثر في القرارات التي يتخذها منشئ الخطاب في عمليات تأسيس وبناء خطابه هذا. وهو ما يجعل فهم عمليتي تأسيس وبناء أي خطاب بمعزل عن النظر إليه على أنه يتم انتاجه خلال عملية اتصال متكاملة متكاملة فهما قاصراً.

الاعتبار الثاني: إن النظر إلى الخطاب على أنه نتاج لعملية اتصال خطابي يجعل نظرية الخطاب لا تعالج فقط كيفية (تأسيس وبناء خطاب ما) وإنما تضع في حسبانها مرحلة ثالثة - أشرنا إليها سلفاً - ذات أهمية بالغة في القرارات التي يتم خلالها عمليات (تأسيس وبناء هذا الخطاب) وهي مرحلة (نقل أو إيصال الخطاب لمتلقيه على نحو يمكنه من تحقيق الأثر الذي بني من أجله.

الاعتبار الثالث: ثمة مفهوم ضيق للخطاب وثمة مفهوم متسع له، أما المفهوم الضيق فيشير إلى أن الخطاب هو الوحدة اللغوية الفعالة «أي التي يمكن أن تحدث أثراً ما في متلقيها»، وقد يتمثل هذا الخطاب في كلمة واحدة، أو في رمز يحمل دلالة ما متفق عليها بين طرفي العملية الاتصالية... وقد يكون الخطاب نصاً قصيراً أو طويلاً حتى لو كان عدداً من المجلدات، ما دام لا يسعى في النهاية إلا إلى معالجة قضية واحدة، أو معالجة عدد من القضايا التي تربطها معاً رابطة واحدة.

أما المعني المتسع لمصطلح الخطاب فيشير إلى أنه «منظومة من القواعد التي تميز مجموعة من المنطوقات التي تنتظم داخل الممارسة الخطابية، وهو منظومة تسمح بتكوين مواضيع البحث، وتوزيعها، وتحديد أنماط القول، ولعبة المفاهيم والاحتمالات النظرية» وتبعاً لهذا المفهوم المتسع للخطاب - وكما سنعرض لذلك بالتفصيل في صلب الدراسة - يمكن القول: إن أي نص خطابي هو نتيجة لخطاب أعم

ينتمي إليه ويستمد منه معاييره، هذا الخطاب هو بدوره جزء من خطاب أوسع، هذا الخطاب هو أيضاً فرع من خطاب كلي أكبر وأشمل.. وبالطبع فإن أي خلل في الخطاب الكلي سوف يتبعه خلل حتمي في كل ما ينبثق عنه من خطابات فرعية وما يتبثق عن هذه الخطابات الفرعية من خطابات جزئية وما ينبثق عن هذه الخطابات الجزئية من نصوص خطابية تدور في فلكها.. وهو ما يعني أن أي طرح سليم ومتكامل لنظرية الخطاب الإسلامي لن يتحقق ما لم يعالج **السبل التي يمكن خلالها ضمان سلامة بناء الخطابات الكلية مروراً بالفرعية وانتهاء بالجزئية كشرط لا محيص عنه لضمان سلامة تاسيس وبناء أي خطاب** يعالج أية قضية من القضايا اليومية التي تتناول أي جانب من جوانب حياة الفرد أو المجتمع المسلم.

وقد تتبع الباحث هذه السلسلة من الخطابات سعياً لوضع اليد على الخطاب الأم لها والخطابات التي تنبثق منه، مسترشداً في ذلك بجهود السابقين من العلماء ـ وقد انتهى إلى أن ثمة خطاباً كلياً في أي نسق فكري يعتنقه مجتمع ما يهيمن على كل الخطابات الفرعية والجزئية وما ينبثق عنها من خطابات تعالج القضايا اليومية الفردية أو المجتمعية.. هذا الخطاب هو التصور الكوني الذي ينطلق منه ذلك النسق الفكري. وقد تتبع المؤلف ملامح هذا الخطاب الكلي عبر تلمس القواسم المشتركة بين التصورات الكونية الدينية وغير الدينية، وقد خلص في النهاية إلى أن أي تصور كوني يتشكل ـ وكما سنعرض له في صلب الدراسة ـ من مسلمات أو منطلقات ثلاث.. مسلمة منهن أم أو رئيسة ومسلمتان فرعيتان.. وعلى ضوء هذه المسلمات أو المنطلقات تتشكل الغايات التي يبشر بها هذا التصور الكوني معتنقيه، وعلى ضوء تلك المسلمات والغايات معاً تتشكل الوسائل التي يطرحها هذا التصور لتحقيق الغايات التي يبشر بها معتنقيه.. وبالطبع فإن أي خلل في المعارف التي تبني عليها المسلمة الأم في أي تصور سوف يصيب المسلمات التي تنبثق عنها والغايات التي تبشر بها والوسائل التي تطرحها لتحقيق هذه الغايات بالخلل.. كما أن أي خلل في أية مرحلة من مراحل بناء هذا التصور الكلي سوف يصيب الأنساق الفرعية التي تنبني على هذه المرحلة بخلل حتمي. وهو ما يعني أن أي خلل في أية مرحلة من مراحل بناء التصور الكوني سوف يصيب بالخلل شتى الخطابات التي تنبثق عنها بداية من

الخطابات الإبستمولوجية والأيديولوجية[1] ومروراً بالخطابات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وانتهاء بالخطابات التي تعالج تفاصيل الحياة الإنسانية بشقيها الاجتماعي والفردي.. لكون كل هذه الخطابات هي في النهاية إفراز طبيعي لمقولات هذا التصور الكوني (منطلقاته ومسلماته وغاياته)[2].

الاعتبار الرابع: إن أي تأسيس سليم لنظرية الخطاب الإسلامي لا يمكن أن يتم بمعزل عما طرحته الدراسات ذات الصلة بعملية الاتصال الخطابي، والتطورات التي مرت بها سواء أكانت هذه الدراسات عربية أو غربية.. فعلي الرغم من اختلاف أهداف نظريات الخطاب، باختلاف المجتمعات التي ترعرعت فيها. فإن ثمة قواسم مشتركة تجمع بين هذه النظريات الخطابية، تتمثل في سعي هذه النظريات إلى معالجة كيفية تأسيس وبناء وطرح أي خطاب على النحو الذي يمكن هذا الخطاب من تحقيق التأثير الذي يجعله قادراً على إنجاز الهدف الذي يصبو إليه.. بغض النظر عما إذا كان هذا التأثير ناجماً عن صدق المعارف التي يحملها الخطاب، أو عن سمات ترتبط بشخصية المتحدث، أو عن توافق ما يطرحه هذا الخطاب مع سيكولوجية المتلقي. أو عن أي شيء آخر.

وإذا كان التوسع في تناول هذه النظريات يحمل في طياته كيفية الاستفادة منها في تلمس الأسس التي يمكن على هداها بناء نظرية إسلامية، فإن ثمة هدفين آخرين لهذا التناول:

---

(١) إن استخدامنا هنا لمصطلحي **(الإبستمولوجيا والأيديولوجيا)** ليس من قبيل التغريب في اللغة، وإنما لكونهما يحملان دلالات لا تتطابق مطابقة تامة مع المطلحات العربية التي تمت ترجمتهما إليها، مما جعل الكتابات الفكرية ـ ومنها كتابات ذات مرجعية إسلامية ـ تفضل استخدامهما على هذا النحو درءاً للخلاف حولهما.. ولما كان هذا الكتاب هو كتاب في الفكر ويخاطب بصفة أساسية المفكرين والمنظرين سواء إلاميين أو علمانيين، فقد فضل المؤلف استخدامهما على هذا النحو تجنباً لهذه المشكلة الاصطلاحية.

(٢) طور المؤلف هذا التصور في كتابه (فلسفات الإعلام المعاصرة: قراءة في ضوء المنظور الإسلامي) انظر:

ـ محمود يوسف السماسيري، فلسفات الإعلام المعاصرة: قراءة في ضوء المنظور الإسلامي (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨) ص ص١٤٧، ٢١٦.

أ - تلمس الفرق بين هدف هذه النظريات والنظرية الإسلامية للخطاب حيث تمحور هدف هذه النظريات حول كيفية تأسيس وبناء أي خطاب على نحو يمكنه من تحقيق التأثير المرجو من طرحه، بينما ينبغي ان يتمحور هدف النظرية الإسلامية حول كيفية تأسيس وبناء أي خطاب على نحو يمكنه من الوصول إلى الحق المجرد والتأثير عبر هذا الحق. والحق وحده دون سواه.

وهكذا فالهدف الرئيس الذي تصبو اليه نظريات الخطاب الغربية عبر تاريخها - وهو الأمر الذي انعكس على كتابات علماء العرب والمسلمين في هذا الصدد لا سيما فيما يسمي بالإعلام الإسلامي - هو كيفية تأسيس وبناء ونقل «الخطاب المؤثر» أياً كانت علة هذا التأثير.. وليس تأسيس وبناء وطرح الخطاب الذي يحمل الحق ويؤثر عبر هذا الحق.

ب - تلمس جوانب الخلل التي تضرب الخطابات التي تنبني على هدي النظريات الغربية كنتيجة لاختلال الأسس العلمانية التي تقوم عليها.. ومعرفة ما إذا كان من المنطق أن يتبنى العقل المسلم خطابات تنطلق من هذا الأساس العلماني المختل.

الاعتبار الخامس: إذا كانت أهداف المجتمعات الغربية، التي ترعرع فيها هذا الفكر الخطابي على اختلاف الظروف التاريخية والمجتمعية التي مرت بها، تكاد تقف عند تحقيق المصالح الذاتية لكل مجتمع منها، حتى ولو كان ذلك على حساب الحق البين، على النحو الذي يبرر اهتمام هذا الفكر الخطابي بكيفية بناء الخطابات التي تحقق هذه المصالح.. فإن طبيعة الأهداف والغايات التي ينبغي أن يسعى المجتمع المسلم - بل والإنسان المسلم - إلى إحرازها في هذا الوجود لن تتحقق إلا عبر إدراك الحق وإعلائه على ما سواه.. حتى لو بدا للنظر القاصر أن ثمة تعارضاً بين الحق وبعض المصالح المبتغاة. وأنى لهذا الحق أن يتعارض مع الإسلام الذي وصفه القرآن بأنه دين الحق[1] ما أشارت إليه سورة العصر من ضرورة توافر شروط أربعة للإفلات من الخسر الذي يمكن أن يحيق بالإنسان فرداً أو أمة - أياً كان قدر هذا الخسر - وهي

(١) وذلك في مواضع أربعة اثنان منها في سورة التوبة وواحدة في الفتح والأخيرة في الحشر.

الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر، يبين لنا كيف أن الإخفاق في إدارك الحق في معالجة أية قضية من القضايا، أو حتى إدراكه وعدم التواصي به كفيل بان يصيبنا بالخسر سواء أكان الأمر يتعلق بقضية فردية أم جماعية أم تمس الأمة بأسرها.

وهكذا ولمزيد من التأكيد.. إذا كان هم نظريات الخطاب الغربية ـ على ضوء الأهداف المجتمعية التي تسعى إلى الإسهام في تحقيقها ـ هو كيفية تأسيس وبناء وطرح الخطاب الذي يحقق الغرض المرجو منه، فإن الهدف الذي ينبغي أن تسعى إليه النظرية الإسلامية للخطاب، هو كيفية تأسيس وبناء وطرح الخطاب الذي يحمل الحق. ذلك الحق الذي لا يمكن أن يصبح حقاً، إلا إذا ارتكن إلى أدلة برهانية لا يملك أي مسلم عاقل إلا أن يسلم بها.

وفي ضوء ما سبق من اعتبارات.. تسعى هذه الدراسة إلى تلمس الأسس العلمية التي يمكن على هداها إقامة نظرية للخطاب الإسلامي، قادرة على ترسيم السبل التي يمكن خلالها تأسيس وبناء أي خطاب يطرح في المجتمع الإسلامي على نحو برهاني يمكنه من أن يحمل الحق بين ثناياه.. والسبل الكفيلة بإيصال هذا الحق لمستقبليه على النحو الأمثل. وعلى النحو الذي يحقق التأثير في مستقبليه عبر هذا الحق.. مستضيئة في ذلك بما طرحته النظريات الخطابية الحديثة حول ما يمكن أن يحول دون أي خطاب ودون الوصول إلى البرهان، وما اقترحته بعضها حول السبل التي تمكن من تجاوز بعض هذه العقبات .

وتنقسم دراستنا هذه إلى فصل تمهيدي وأبوب أربعة وخاتمة

يأتي الفصل التمهيدي كمقدمة منهجية تشرح سبل تأسيس النظرية الإسلامية للخطاب على نحو علمي. أما الباب الأول وهو بعنوان ملامح نظريات الخطاب الحديثة فيتكون من فصول ثلاث يتناول الفصل الأول ما نقصده بمصطلح الاتصال الخطابي والمفهوم الذي تتبناه الدراسة لهذا المصطلح ولمصطلح نظرية الخطاب أما الفصل الثاني فيستعرض العوامل التي تشكل أسس نظريات الخطاب قديماً وحديثاً ويتناول الفصل الثالث التطورات التي شكلت نظريات الخطاب الحديثة حتى نقف

على آخر الطروح التي تطرحها هذه النظريات

أما الباب الثاني فيدور حول الأسس المعيارية (العامة أو الكلية) للنظرية الإسلامية للخطاب ويتكون من فصول ثلاثة الفصل الأول ويستعرض مسلمات التصور الكوني الإسلامي والتي تعد بمثابة الأساس لأي خطاب يطرح في المجتمع الإسلامي مهما صغر حجمه أو كبر، ويستعرض الفصل الثاني غايات التصور الكوني الإسلامي، والتي تشكل أيضاً الغايات الأم التي ينبغي أن تكون الهدف الذي يسعى أي خطاب يطرح في المجتمع الإسلامي إلى الإسهام في تحقيقها.. ثم يأتي الفصل الثالث ليستعرض الوسائل التي يتم خلالها تحقيق غايات المجتمع الإسلامي، وهي الوسائل التي ينبغي أن تكون الإطار الحاكم للسبل التي يطرحها أي خطاب يسعى إلى الإسهام في تحقيق غايات المجتمع الإسلامي.

أما الباب الثالث فيتناول الأسس الإبستمولوجية (المعرفية) للنظرية الإسلامية للخطاب ويهدف عبر فصول ثلاثة إلى تلمس السبل التي يمكن خلالها تأسيس وبناء أي خطاب إسلامي على نحو برهاني أو قريب من البرهان، ويستعرض الفصل الأول الملامح العامة للإبستمولوجيا الإسلامية، وكيف أنها تتشكل على هدي مسلمات التصور الكوني الإسلامي، وتعد خادمه لغاياته. أما الفصل الثاني فيتناول سبل تأسيس المعرفة الإسلامية على نحو برهاني وهو ما يتطلب بداية ضمان تأسيس مسلمات وغايات ووسائل التصور الكوني الإسلامي في تحقيق هذه الغايات على نحو برهاني. أما الفصل الثالث فيتناول سبل بناء المعرفة الإسلامية منطقياً ولغوياً على نحو برهاني أو قريب من البرهان.

ويأتي الباب الرابع ليعالج أسس نقل الخطاب الإسلامي الذي تم تأسيسه وبناؤه على نحو برهاني إلى الجمهور المتلقي، وذلك عبر فصلين يتناول الأول منها أسس بناء بيئة اتصالية سليمة في المجتمع الإسلامي ويتناول الثاني أسس بناء عمليات اتصالية سليمة داخل هذه البيئة تضمن سلامة نقل الخطاب إلى الجمهور المستهدف. وتستعرض خاتمة الدراسة أهم النتائج التي انتهت إليها الدراسة في سعيها للتأسيس لنظرية إسلامية للخطاب.



فصل تمهيدي

منهجية التأسيس العلمي للنظرية الإسلامية للخطاب

مقدمة

تمحور اهتمام نظرية الخطاب، أو بمعني أشمل «نظرية الاتصال الخطابي» (Rhetorical Theory) عبر تاريخها المديد حول معالجة الكيفية التي يمكن خلالها تأسيس وبناء وطرح الخطاب الإقناعي الذي لا يمكن أن يمدنا إلا بأحكام ظنية.. أما ساحة الخطاب البرهاني الذي يمدنا بأحكام يقينية، فقد كان الاهتمام بها من نصيب التنظير المنطقي.

غير أن العقل الغربي ما لبث أن اكتشف، لا سيما في مرحلة ما بعد الحداثة، صعوبة إمكانية بناء خطاب برهاني يمدنا بأحكام يقينية سواء في الخطابات الفلسفية ـ التي تدعي أنها تستند إلى منطق صارم، انطلاقا من مقدمات واضحة الصحة بذاتها (Self-evident) أو مقدمات يوفرها لها البحث العلمي ـ أو سواء في الخطابات العلمية (لا سيما العلوم الإنسانية والاجتماعية والتي خرجت من عباءة الدراسات الفلسفية) والتي تستند في طروحها إلى المناهج الإحصائية أو حتى الامبريقية... أو غيرها من المناهج التي توصف بالمناهج العلمية.

يؤكد ذلك أن أياً من القضايا الفلسفية الكبرى (الأنطولوجية، أو الإبستمولوجية، أو الإكسيولوجية) التي تعد محور اهتمام الدراسات الفلسفية، منذ بدياتها وحتى الآن، لم تحسم بعد[1]. ولو وفق أي من الفلاسفة إلى طرح خطاب

---

(١) وهذه حقيقة من حقائق الفكر البشري، فلم يتمكن أي من أساطين الفلاسفة عبر التاريخ من وضع حل مقنع لمشكلة واحدة من المشكلات الميتافيزيقية التي تبحث في لانهائية الكون، وموقع الإنسان منه ومعرفة أصله ومصيره.

ـ توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، ط٧، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨)، ص٢٧٢.

برهاني يمدنا بأحكام يقينية حول أي منها، لحسمت منذ أمد بعيد.

كما أن أياً من القضايا التي سعت العلوم الإنسانية أو الاجتماعية ـ وهي العلوم التي توصف بـ (Soft Sciences) ـ إلى التصدي لها، لم تشهد كلمة فصل حيالها. بل إن كثيراً من النظريات التي تطرحها العلوم الطبيعية ذاتها (Hard Sciences) تشهد تغيرات دراماتيكية بتغير النموذج الإرشادي ـ على النحو الذي صاغة توماس كون ـ الذي تستند إليه من عصر لآخر.

ومثل هذه الحقيقة الجلية التي لا يماري فيها أحد جعلت العقل الغربي ـ لا سيما في القرن العشرين ـ يشكك في قدرة المنطق الصوري (formal logic) بمختلف أشكاله «الأرسطي أو الديكارتي أو الوضعي» على تحقيق اليقين الذي يدعيه بعض العلماء، أو الفلاسفة. وجعلته يصل إلى نتيجة طبيعية مفادها أنه ليس ثمة فارق كبير بين المنطق الخطابي والذي يوصف بالمنطق غير الصوري أو العملي (Informal logic) والقائم على قياسات تنطلق من مقدمات ظنية مقبولة من الجمهور المتلقي. وبين المنطق البرهاني القائم على قياسات صارمة.. ما دامت النتائج في كل الحالات ـ اللهم إلا في القضايا الصورية أو القضايا البسيطة ـ هي نتائج لا تصل إلى درجة اليقين المطلق.

وقد عمل عدد من علماء الدراسات الخطابية ـ لا سيما ـ الذين تمحور جل اهتمامهم حول دراسة المنطق الخطابي (الإقناعي)، وعلى رأسهم «بيرلمان» و«توليمان» و«روبرت سكوت»، على تقصي العلل التي جعلت من الخطابات التي تدعي استنادها إلى منطق برهاني صارم لا تصل إلا إلى نتائج ظنية، وليست يقينية.

وهو ما تمثل في عدم قدرة هذه الخطابات على تحقيق الإلزام الكامل بالنتائج التي تصل إليها في القضايا التي تعالجها، مثلها في ذلك مثل النتائج التي تنبني على المنطق الخطابي أو الإقناعي. وهو ما يعني أن الفروق بين النتائج التي يمكن التوصل إليها عبر المنطق البرهاني أو المنطق الخطابي ليست تلك الفروق الضخمة التي كانت تجعل العقل الغربي ـ لا سيما في عصر الحداثة ـ يرى في إحداها يقيناً محضاً وفي الأخرى ظناً خالصاً... اللهم إلا في القضايا الصورية التي تنبني على مقدمات

افتراضية مسلم بها دون أن يكون ثمة ارتباط بينها وبين الواقع.

وقد سعى هؤلاء العلماء ـ وغيرهم الكثير من منظري ما بعد الحداثة ـ لتلمس هذه العلل عبر استقراء الخطابات الفلسفية والعلمية، والتي لم تدرك اليقين التي سعت إليه على الرغم من تشبسها المعلن بالمنطق البرهاني. وقد كان الحظ الأوفر من العلل التي وضع هؤلاء العلماء أيديهم عليها، من نصيب **اللغة**، والدور الذي تلعبه في اختلاف دلالات الألفاظ التي يتم خلالها صياغة أي خطاب يسعى إلى الوصول إلى نتائج برهانية، من مذهب فكري لآخر ومن ثقافة لأخرى، ومن عصر لآخر في ذات الثقافة، بل وربما من فرد لآخر. وهو الأمر الذي أسست له دراسات البنيوية اللغوية، بداية من دى سوسير، ومروراً ببلومفيلد وانتهاء بـ كينث بايك، ونعوم تشومسكي وغيرهم من علماء اللغة المبرزين.

أما ثاني هذه العلل التي وضع هؤلاء العلماء أيديهم عليها فتمثلت في جمهور الخطاب، فالادعاء بأن الفيلسوف يسعى إلى مخاطبة جمهور مطلق استناداً إلى الأدلة الخالدة وهي الواضحة بذاتها، والتي يتفق عليها كل العقلاء ليس بالأمر الصحيح فالفيلسوف ـ وهو الأمر الذي ينطبق ـ أيضاً ـ على العالم ـ يوجه خطابه إلى جمهور معين سعياً إلى نيل قبول هذا الجمهور لذلك الخطاب. ومن ثم فإنه ينطلق بصفة أساسية من المقدمات التي تحظي بقبول هذا الجمهور وتتوافق مع خلفيته المعرفية، ولا ينطلق من حقائق مطلقة، أو أدلة خالدة واضحة الصحة بذاتها... وهو ما يعني أن عدم التسليم بالنتائج التي يصل إليها الفيلسوف، من قبل جمهور مجتمع أو عصر آخر، أمر طبيعي وهذا ما يؤكد أن نتائجه هذه نتائج ظنية (إقناعية) وليست برهانية... وبالبطع فإن انطباق ذلك على النظريات التي يطرحها العلماء في العلوم الإنسانية أو الاجتماعية اكثر وضوحا.

ثالث هذه العلل، يتمثل فيما أدركه جل الفلاسفة ـ لا سيما الفلاسفة الشكيون ـ من **تعقد القضايا الفلسفية**، وما أكده العلماء من تعقد الظواهر الإنسانية والاجتماعية على نحو يصعب الإحاطة التامة بها، وهو ما يعني أن إمكانية الوصول إلى نتائج برهانية قاطعة حيال هذه القضايا أو الظواهر، أياً كانت المناهج أو الأدوات المستخدمة ـ اللهم إلا في بعض القضايا البسيطة ـ أمر ليس باليسير.

وهكذا.. أصبح بلوغ اليقين حيال أي من القضايا الفكرية الكبرى أمراً بعيد المنال، وهو ما جعل الفكر الخطابي الحديث يخلص إلى نتيجة تلقائية.. هي أن الفكر الإنساني يقع بمجملة في نطاق المنطق الخطابي، وليس البرهاني.

وعلى الرغم من أن هذه التفسيرات التي تطرح لتعليل عدم برهانية أي خطاب من الخطابات الفكرية الكبرى، ـ بما فيها الخطابات الفلسفية والعلمية ـ تعد تفسيرات مقبولة، ويصعب إنكارها. فإن المتأمل في العلل الثلاث، التي تعد ركائز هذه التفسيرات، وفي العلاقة فيما بينها، يجد أنها تعود في النهاية إلى **علة رئيسة**. ولا تعدو بقية العلل أن تكون نتائج منبثقة عنها. وهذه العلة الرئيسة هي ذاتها التي تجعل الخطابات التي تعالج القضايا العملية الحياتية ـ مثلها في ذلك مثل الخطابات الفكرية التي تتخذ منها هذه الخطابات العملية معياراً ومرجعاً لها ـ تقع في مملكة الخطابات ظنية النتائج.

هذه العلة ذات شقين؛ شق منها يتجلى في صعوبة الإحاطة بشتى المعطيات التي تتصل بقضية ما من القضايا، لا سيما القضايا متعددة الأبعاد. أما الشق الأكبر من هذه العلة فيتجلى في صعوبة امتلاك **معايير مطلقة الصحة** يمكن على هداها قراءة شتى أبعاد هذه القضية المعطاة ـ هذا إن تمكنا أساسا من وضع أيدينا على هذه الأبعاد ـ على نحو برهاني.

ذلك لأن قراءة قضية ما من شتى أبعادها، لا يمكن أن تتم بمعزل عن الاهتداء بمعايير ما، بغض النظر عما إذا كانت هذه المعايير ظنية أو قطعية، موضوعية أو ذاتية، متكاملة أو منقوصة.

ولا مراء أن أي اختلال في أي من هذه المعايير كفيل أن يحدث خللاً في معالجة القضية محل الاهتمام. أياً كانت دقة عمليات المعالجة هذه.

ويمكن وضع اليد على أنواع ثلاثة من المعايير، يتعلق كل نوع منها بجانب ما من جوانب معالجتنا لأية قضية من القضايا هذه المعايير هي:

أ ـ **معايير معرفية**: وهي معايير يتم على هداها تعيين شتى المعارف المتعلقة بمختلف أبعاد القضية المعطاة، واستبعاد تلك التي لا علاقة للقضية بها. وبعد

تحديد هذه المعارف المتعلقة بالقضية المعطاة، تأتي هذه المعايير لتحديد سبل قراءة المعارف التي تتعلق بهذه الأبعاد على النحو الذي يمكن من وصف وتقسير المعارف التي تتعلق بهذه القضية وإدراك العلاقات القائمة بينها على نحو سليم.

ب ـ **معايير غائية**: لما كان التصدي لأية قضية عبر الإحاطة اليقينية بمعطياتها لا يتم دونما غاية تبرر كل هذا الجهد ـ سواء أكانت هذه الغاية صريحة أو ضمنية، أنية أو مستقبلية، صغيرة أو كبيرة ـ فإن جل هذا الجهد يمكن أن يذهب سُدى إذا ما كانت الغاية التي تقف خلفه قاصرة مختلة، أو إذا ما كانت ثمة غاية أخرى أكبر يمكن تحقيقها إذا ما بذل نفس الجهد في معالجة قضية ذات أولوية أكبر.. وحتى نضمن سلامة الغاية التي يسعى هذا الخطاب إلى تحقيقها وعدم طرحه على حساب خطاب أخر يجب أن يطرح لمعالجة قضية ذات أولوية أكبر، فلا بد أن تكون ثمة معايير برهانية متكاملة يمكن على هداها تقرير مدى سلامة الغاية التي يسعى الخطاب الذي يتصدى لمعالجة هذه القضية إلى تحقيقها، وتقرير مدى أولوية طرحه حيال هذه القضية ـ في لحظة ما ـ عما عداها من القضايا. . وبالطبع فإن أي غياب لهذه المعايير يعني غياب إمكانية الحكم على سلامة أو أولوية الغايات التي يمكن أن يحققها طرح هذا الخطاب، وهو ما يعني أن الجهد الذي يبذل لضمان سلامة بناء الخطاب وطرح أحكامه نحو القضية المعطاه على نحو برهاني، يمكن أن يصبح جهداً ضائعاً طالما انتفت المعايير التي يمكن على هداها تقرير مدى سلامة الغاية التي يسعى هذا الخطاب إلى تحقيقها، أو تقرير مدى أولوية السعي إلى تحقيقها عما سواها من الغايات.

جـ ـ **معايير تحديد الوسائل**: ويمكن أن نطلق عليها «**المعايير الوسائلية**»، ويتم الاهتداء بها في تقرير مدى سلامة الوسائل التي يدعو الخطاب إلى اتباعها لتحقيق هذه الغايات، لاسيما ما يتعلق بالخطابات التي تتصدى للمشاكل العملية. وبالطبع فإن سلامة الحكم على قضية ما، وسلامة الغاية التي تقف خلف طرح خطاب حول هذه القضية لن تمكنا من التصدي السليم لهذه القضية

ما لم تكن الوسائل ـ التي يطرحها هذا الخطاب للانتقال بوضعية القضية محور الخطاب مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون ـ وسائل مناسبة تماماً للتصدي لهذه القضية. . وهو أمر لا يمكن تحقيقه ما لم تكن ثمة معايير سليمة يمكن على هداها تقرير مدى مناسبة هذه الوسائل من عدمها.

وهكذا.. ودون توافر هذه الأنواع الثلاثة من المعايير على نحو برهاني، فليست ثمة إمكانية للوصول إلى خطاب برهاني متكامل حيال القضية موضع الاهتمام.

ولنا أن نتساءل من أين يستمد أي خطاب هذه المعايير الثلاثة (المعرفية والغائية والوسائلية)؟

والواقع أن أي خطاب أو بمعني آخر أي «نص خطابي»[1] يستمد هذه المعايير من «الخطاب الفرعي» الذي ينتمي إليه هذا النص الخطابي. غير أن هذا الخطاب الفرعي يفتقر بدوره إلى معايير تضمن سلامته، وهو ما يطرح تساؤلاً هو من أين يستمد هذا الخطاب الفرعي معاييره؟

.. والإجابة هي أن هذا الخطاب الفرعي يستمد معاييره من الخطاب الذي يعلوه. وهو ما يعني أن سلامة هذا «الخطاب الفرعي» تظل رهنا لسلامة المعايير التي يستمدها من مقولات الخطاب الذي يعلوه، والذي ينبثق منه هذا الخطاب الفرعي، ولا يستطيع أن يند عنه.

وهكذا..، يكون أي خطاب محكوماً بالخطاب الذي يعلوه، ويستمد منه معاييره. إلى أن نصل حتماً إلى خطاب رئيس وحاكم يعد المعيار لكل ما عداه من خطابات. وهو ـ كما أشرنا سلفاً ـ الخطاب الذي يشكل ملامح التصور الكوني (الكوزمولوجيا)[2]. السائد في مجتمع أو عصر ما.

---

(١) النص الخطابي قد يأخذ حجماً يسيراً «جملة ذات دلالة لدى المتلقي وقد يأخذ حجماً ضخماً (مجلداً كاملاً أو أكثر» طالما كان يعالج قضية واحدة.

(٢) الكوزمولوجيا «Cosmology» تعنى في الأصل «علم الكونيات» وهذا العلم يبحث في أصل الكون، وبنيته، وعناصره، ونواميسه، وهو مبحث فلسفي، وفرع من فروع علم الفلك، ظهر قديماً نتيجة مجهود الإنسان لاستكشاف مكانه في الكون، وكان هذا المبحث يعتمد قديماً =

وإذا نظرنا إلى بنية خطاب التصور الكونى، أو «الكوزمولوجيا» السائدة في عالم اليوم، وهو الذي أفرز ويفرز كل الخطابات الصادرة عن الفكر الغربي المهيمنة بحكم الغلبة والشيوع على الفكر العالمي[1] نجد أنه تصور يرفض كل ما هو غيبي، ولا

= على التأمل النظري المجرد والكتابات الغيبية، ولكن أصبحت النظرة الكلية الفلسفية للكون في العصر الحديث تعتمد على معطيات يهيئها البحث العلمي للإنسان، للاستزادة انظر:

- عبد المنعم الحفنى، **المعجم الفلسفي**، (القاهرة: الدار الشرقية، ١٩٩٠) ص٢٨١.
- مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، الطبعة الثالثة (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩) ص٣٤٧.

وإذا كان هذا هو المعنى العام لمصطلح «كوزمولوجيا» إلا أنه استخدم بشكل أقل عمومية ليعبر عن النظرة التي تتبناها حضارة ما لحياة الإنسان في هذا الكون: علة وجودة، غايته التي يمكن أن يسعى إليها في هذا الوجود والمصير الذي سوف ينتهى إليه، وذلك في ضوء فهم هذه الحضارة لحقيقة الكون: أصله، وبنيته العامة، وعناصره، ونواميسه. وقد استخدم مؤرخ الفكر الأمريكي «كرين برنتون» هذا المصطلح بهذا المعنى على امتداد صفحات كتابه الشهير «أفكار ورجال» والتي نشرت سلسلة «عالم المعرفة» جزء منه تحت عنوان «تشكيل العقل الحديث» العدد (٨٢) أكتوبر ١٩٨٤.

وقد طور الباحث في كتابه (فلسفات الإعلام المعاصرة: قراءة في ضوء المنظور الإسلامي) تصوراً عاماً ينطبق على أي نسق كوزمولوجي ديني أو غير ديني ـ عبر تلمس القواسم المشتركة بين شتى الأنساق الكوزمولوجية والتي تتمثل في المنطلقات المعرفية أو المسلمات التي تقوم عليها هذه الأنساق والغايات التي تنبي على اعتناقها لهذه المسلمات والوسائل التي تتشكل على هدي تلك المسلمات والغايات. وكيف أن شتى الخطابات التي تطرح في أي نسق كوزمولوجي بداية من الخطابات الإبستمولوجية والأيديولوجية ومروراً بالخطابات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وانتهاء بالخطابات التي تعالج أدق الأمور لا تعدو أن تكون إفرازاً طبيعياً لمقولات هذا النسق (منطلقاته ومسلماته وغاياته) انظر:

- محمود يوسف السماسيري، «فلسفات الإعلام المعاصرة: قراءة في ضوء المنظور الإسلامي» (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨) ص ص١٤٧، ٢١٦.

(١) حول انتماء هذه النظريات لأصل واحد انظر: ـ

محمد عمارة، **أزمة الفكر الإسلامي**، سلسلة الإسلام دين الحياة، الكتاب الخامس (القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٩٠) ص٣٨.

- منى أبو الفضل، مقدمة مطولة لكتاب نصر محمد عارف، **نظريات التنمية السياسية**: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٦)، =

يتقبل إلا ما يصمد أمام الملاحظة العلمية الدقيقة، وقد طرح مؤرخ الفكر الأمريكي المعروف «كارل بيكر» ملخصاً جامعاً للنسق الفكري الذي يقوم عليه هذا التصور.. والذي يقول فيه[1]: «مهما راجعنا أو أولنا بكل ما أوتينا من رفق ـ النتائج التي وصل إليها العلم الحديث، فلا سبيل إلى اعتبار الإنسان ابن الله، خلقت الأرض لتكون مستقراً له إلى حين، بل يقدر العلم أن الاعتبار الأصدق هو أن نرى في الإنسان كائناً لا يختلف كثيراً عن شيء استقر على سطح الأرض اتفاقا، شيء أحدثته فيما بين عصرين من عصور الجليد نفس القوى التي تبلغ القمح تمام نموه وتسبب الصدأ في الحديد، أحدثته دون أن تلقي بالاً إلى ما تفعل، بيد أن ذلك الشيء كان كائننا حساساً، وهبته صدفة سعيدة، أو غير سعيدة، قوة الذكاء، ولكن ذلك الذكاء تشكله وتكيفه نفس القوى الكونية التي يحاول أن يدرك كنهها وأن يسيطر عليها، وأما العلة الأولى لهذه العملية الكونية التي حدث منها الإنسان فلا ندري أهي الله أم الكهرباء أم قوة دفع الأثير. ومهما يكن من حقيقة هذه العلة ـ إن صح أنها علة، وليس مجرد فرض من الفروض ذهب إليه الفكر اضطراراً ـ فظاهر في معلولاتها أنها ليست خيرة، أو شريرة، وليست رحيمة أو قاسية، بل هي لا تبالى بنا في كثير أو قليل، وما الإنسان إلا لقيط، نبذته القوى التي صنعته يتيم لا شيء يعينه أو يرشده إلى سواء السبيل والى عالم خير. فلا بد له إذن من أن يدبر أمر نفسه كأحسن ما يقدر، وأن يلتمس السبل حوله في عالم لا يكترث به، مستمداً العون من ذكائه المحدود».

ثم يعلق كارل بيكر على ذلك بقوله: «فهذا هو النسق العالمي الذي يشكل صفة

= (فيرجنينا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣) ص٣٠.

انظر أيضاً: حسن حنفي، «المنهج الفلسفي» في يوسف زيدان (محرر) **قضايا العلوم الإنسانية: إشكالية المنهج**، سلسلة الفلسفة والعلم (١) (القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٦م) ص٤١.

ـ أسامة أمين الخولي، «نحو نظام عالمي جديد» **مجلة العربي**، عدد (٣٠٧) يونيو ١٩٨٤ ص٢٢.

(١) كارل بيكر، **المدنية الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر**، ترجمة: محمد شفيق غربال الطبعة الثانية، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٨) ص٦٧، ٦٨.

الفكر الحديث واتجاهه، وهذا النسق استغرق نسيجه زمناً طويلاً، فقد احتاج الأمر إلى ثمانية قرون من الزمان لتحل نظرية الحياة معتبرة تغيراً أعمى يحدث لطاقة في انحلال متواصل (يقصد النظرة المادية) محل نظرية الحياة معتبرة «دراما إلهية» «يقصد النظرة الدينية المسيحية» وهناك من الدلائل ما يدلل على أن إحلال النظرية الحديثة محل القديمة قد تم»[1].

وإذا ما حاولنا تحليل هذا التصور الكوني على هدي ما طرحه كارل بيكر سعياً لوضع اليد على المقولات التي تشكل ملامحه الرئيسة ـ سوف نجد أن هذا التصور الغربي الحديث للكون أو (الكوزمولوجيا الغربية) يقوم على مسلمة ضخمة، وهي: عدم وجود أي تدخل من قبل القوة التي خلقت الكون ـ إن وجدت أصلاً ـ في حياة الإنسان. وهو ما يعني تساوي وجود هذه القوة وعدمه في أثرها على حياة البشر.

وعن هذه المسلمة الضخمة تنبثق نتيجتان حتميتان:

(أ) انتفاء القول بوجود أي منهج علوي (وحي الهي) يهتدي به الإنسان في مسيرته في هذه الحياة يرشده للكيفية التي يحقق بها الحياة السعيدة التي يصبو إليها.

(ب) انتفاء القول بوجود حياة أخروية يجازى فيها الإنسان المحسن المتبع للوحي الإلهي بالنعيم ويعاقب فيها المعرض عما جاء به الوحي بالجحيم.

وعلي ضوء النتيجة أو المسلمة الثانية تتشكل طبيعة الغايات التي يمكن أن يسعى الإنسان إلى تحقيقها في هذا الوجود، والتي تنحصر في حيز هذه الدنيا. وعلى ضوء النتيجة الأولى (انتفاء الوحي) لا محيص أمام الإنسان من الاعتماد على قدراته العقلية المحدودة في تلمس أفضل السبل التي تمكنه من إقامة حياة سعيدة خلال العمر القصير الذي سيقضيه على هذا الكوكب. . . هذه هي الملامح العامة للتصور الكوني الذي تتبناه العلمانية (الدنيوية)[2] السائدة في عالم اليوم، ولما كان هذا التصور

---

(١) المرجع السابق، ص٦٨.

(٢) يستخدم مصطلح الدنيوية كبديل أوضح لمصطلح العلمانية، حيث يجلي هذا المصطلح نوعين من الخلط يشوبان استخدام البعض لمصطلح «علمانية»: =

الكوني يستبعد وجود حياة أخرى للإنسان يحقق فيها ما يرنو إليه من سعادة أبدية، فقد

= (أ) فهناك من يستخدم مصطلح «العلمانية» ليدلل به على فصل الدين عن الدولة. انظر على سبيل المثال:

ـ أحمد زكي بدوي، مرجع سابق، ص٢٣٩.

والواقع أن هذا الاستخدام هو استخدام للمعنى الجزئي لمصطلح «علمانية».

عبد الوهاب المسيري: «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة»، **جريدة الشعب**، عدد ٢٦/ ٦/ ٩٦، ص٩.

بينما معناها الشامل والأكثر دلالة هو «فصل الدين عن الدنيا».

انظر: محمد سيد محمد، **الغزو الثقافي والمجتمع العربي المعاصر**، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٤) ص ص١٣٦، ١٣٧.

ـ فإذا كانت العلمانية في بداية ظهورها كانت تعني فصل الدين عن الدولة فإنها اتسعت بعد ذلك وانتقلت من علم السياسة إلى علم الأخلاق والفلسفة والآداب ثم إلى عالم الخيال والأحلام والسلوك الشخصي.

ـ عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص٩.

ويعرفها في معناها الشامل الدكتور محمد إبراهيم الفيومي بأنها «السيادة المادية بمختلف مناهجها على المجتمع البشري وإقصاء كل ما هو إلهي لتحل محله الفلسفة المادية بكل مذاهبها بدلاً من سيطرة الدين».

ـ محمد إبراهيم الفيومي، «رفض العلمانية ليس معناه رفض العلم»، **جريدة الأخبار**، عدد ١٧/ ٣/ ١٩٩٥، ص٦.

(ب) ـ أما الخلط الثاني الذي يثيره استعمال «علمانية» فهو ما يظنه البعض من أن مصطلح علمانية مشتق من «العِلْم» في حين أنها مشتقة من «العَالم» بفتح العين كما جاء في المعجم الوجيز «عَلماني بمعنى من يعني بشؤون الدنيا نسبة إلى «العَلم» بمعنى «العَالم» وهو خلاف الكهنوتي».

ـ مجمع اللغة العربية، **المعجم الوجيز**، (القاهرة: طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، ١٤١٣، ١٩٩٢) ص٤٣٢.

انظر كذلك: ـ ذكي نجيب محمود، «عين فتحة... عا» **جريدة الأهرام**، عدد ١٧/ ١٢/ ١٩٨٤، ص ١٣ ولهذين العاملين السابقين فضّل بعض الكتاب والباحثين العرب استخدام مصطلح الدنيوية عن استخدام المصطلح المناظر له مصطلح «العلمانية» انظر على سبيل المثال:

ـ عباس العقاد، **الإسلام في القرن العشرين**، كتاب الهلال، عدد ١٠٨، ص١٥٨.

ـ فهمي هويدي، «العنف ليس إسلامياً» **جريدة الأهرام**، عدد ٢٦/ ٥/ ١٩٨٧، ص٧. =

أصبح لزاماً عليه أن يجتهد في تحقيق أقصى ما يستطيع من سعادة في هذه الحياة الدنيا، ولما كان هذا التصور الكوني يستبعد وجود أي تدخل من قبل أي قوة خارجية تمنح الإنسان منهجاً يهتدى به في تحقيق ما يأمل من سعادة، فلم يعد أمامه بد من تلمس سبل السعادة من خلال ما وهب من ذكاء، ولما كان الإنسان كائناً اجتماعياً بطبعه، لا تتحقق له حياة سعيدة إلا بوجوده في مجتمع إنساني، فقد اجتهد فلاسفة

= ـ محمد سيد محمد، مرجع سابق، ص١٣٦، ١٣٧.
ـ سيف الدين عبد الفتاح، «التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر»، **رسالة دكتوراه غير منشورة**، (جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٧) ص٣١، ٣٢، ٣٣.
ـ عادل حسين، مرجع سابق، ص٢٤٦.
والواقع أن المتأمل في الأصل الأجنبي لكلمة «Secularism» يجد أنه أقرب لمصطلح الدنيوية، فالعلمانية ترجمة ركيكة لهذه الكلمة ابتدعها بعض مفكري الشام بلا تدقيق أو روية، وربما عن قصد وتعمد جعلوها من زخرف القول شأنها في ذلك شأن كلمة الاستعمار.
ـ سيف الدين عبد الفتاح، مرجع سابق ص٣١.
وقد جاء أحدث استعمال لـ «علماني وعلمانية» في معجم «ويبستر» على الوجه التالي:
«علماني secular دنيوي worldly أو لا ديني. ومن معانيها الشيء الذي يحدث مرة في عصره، وأشهر معانيها الأمور الدنيوية المتميزة عن الأشياء الروحية».
- Webester's Third New International Dictionary (U. S. A.: 1981) p.2053.
كما جاء في «قاموس المورد» Secular ـ دنيوي، غير ديني، مدني.
Secularize يعلمن ـ يجعله دنيوياً، Secularism الدنيوية أو عدم المبالاة بالدين أو بالاعتبارات الدينية.
ـ منير البعلبكي، **قاموس المورد**، الطبعة الثالثة والعشرون، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٩) ص٨٢٧.
وبالإضافة إلى الدلالات التي يشير إليها المعنى اللغوي لمصطلح «علمانية» فإن أي تحليل متعمق لبنية الكوزمولوجيا العلمانية سوف يكشف بوضوح عن كونها كوزمولوجيا دنيوية محضة، مما يجعل كلمة «الدنيوية» تكاد تكون المصطلح الأكثر دقة من مصطلح «العلمانية» إلا أن الشهرة الواسعة التي حازها مصطلح العلمانية جعلته الأكثر شيوعاً واستخداماً.
وهكذا وتأسيساً على ما سبق تتضح الدلالات الحقيقية التي يقصدها الباحث في دراسته هذه من مصطلح «علمانية» أو «دنيوية».

وعلماء ومفكرو هذا التصور الكوني في القيام بتلك المهمة، وذلك عبر تلمس السبل المجتمعية (السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإعلامية. . الخ) التي يمكن خلالها تحقيق هذه الغاية، وذلك، وكما أشرنا سلفاً ـ انطلاقاً من المسلمات التي ينبني عليها هذا التصور الكوني الذي يحصر وجود الإنسان في حيز هذه الدنيا.

وإذا كنا سنفصل الحديث في صلب هذه الدراسة عن ملامح التصور الكوني العلماني ونفصل الحديث على نحو أكبر عن ملامح التصور الكوني الإسلامي الذي يغاير التصور العلماني مغايرة تامة في مسلماته وضخمة في غاياته ووسائله في تحقيق هذه الغايات. . فإن ما يهمنا التأكيد عليه ـ في مقدمتنا هذه ـ أن خطاب التصور الكوني(بمسلماته وغاياته ووسائله) الذي يتبناه أي مجتمع هو الخطاب الرئيس الذي تنبثق كل الخطابات التي تدور في هذا المجتمع عنه انبثاق النتيجة من المقدمة. . . وطبيعياً أن أي اختلال في هذا الخطاب الرئيس، سيتبعه حتما خلل فيما ينبثق عنه مباشرة من خطابات. كما أن أي خلل في أي خطاب من هذه الخطابات المنبثقة مباشرة عن هذا الخطاب الرئيس (وهي الخطابات الإبستمولوجية والأيديولوجية)، حتى لو كان الخطاب الرئيس سليماً، سوف يتبعه خلل حتمي فيما ينبثق عنها من خطابات فرعية.

وهكذا فسلامة المعايير التي يستند إليها أي خطاب في معايرة ما لدية من معارف أو ما يسعى إليه من غايات، أو ما يطرحه من وسائل لتحقيق هذه الغايات رهن بسلامة شتى الخطابات التي تعلوه وصولاً إلى خطاب التصور الكوني. وأي خلل في أية مرحلة من مراحل هذه السلسلة الخطابية يعني اختلال بنية الخطاب الذي نستقي منه بشكل مباشر المعايير التي يتم الاستناد إليها في تقرير سلامة أي جانب من هذه الجوانب الثلاث.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول أن: أي إخفاق في وضع اليد على شتى المعطيات أو المعارف التي تتصل بالقضية المعطاة، أو أي خلل في المعايير التي يتم على هداها تحديد هذه المعطيات أو قراءتها، سوف ينجم عنه خلل في النتائج التي يمكن التوصل إليها حيال هذه القضية. وهو ما يعني إخفاقاً ما في تحقيق الغايات التي

نسعى إلى إحرازها من وراء التصدي لهذه القضية... ولن تجدي حينها سلامة الغايات التي نمتلكها، أو الوسائل التي نلجأ إليها لتحقيق هذه الغايات. كما أن أي خلل في إدراك الغايات السوية، حتى لو امتلكنا إحاطة متكاملة بمعطيات القضية، لن يمكنا من الإفادة الحقيقية من امتلاك هذه المعطيات وهو نفس الأمر بالنسبة للوسائل.

وعلى هدي ما سبق يمكن القول أن: الإشكالية الرئيسة ـ التي تحول بين أي خطاب وبين الوصول إلى طرح أحكام يقينية في القضية التي يتصدي لها ـ تكمن في كيفية امتلاك المعايير البرهانية، التي تتم على هداها معايرة ما يمكن أن نصل إليه من معارف تتعلق بمعطيات هذه القضية، أو ما نرنو إليه من غايات في التصدي لها، أو ما نسلك من وسائل لتحقيق هذه الغايات... مع التسليم بصعوبة الإحاطة بشتى معطيات أية قضية ما من القضايا النظرية أو العملية، حتى لو امتلكنا هذه المعايير البرهانية، ومع التسليم بصعوبة صياغة كل ذلك في بنية منطقية برهانية.

وطبيعياً في ظل غيبة مثل هذه المعايير البرهانية التي لا مجال للاختلاف علبها، وفي ظل عدم إمكانية بناء أي خطاب بمعزل عن معايير ما يستند إليها أياً كانت سلامة هذه المعايير.. في ظل ذلك ـ طبيعياً ـ أن تصبح المعايير البديلة السائدة، معايير متغايرة[1] ويصبح ـ من ثم ـ ما قد يقبله جمهور ما على أنه حقائق قياساً إلى معايير

---

(١) ابتدع العقل الوضعي بعض المعايير التي يمكن على هداها التحقق من سلامة طرح ما من الطروح من عدم سلامته. وأبرزها معيار «التطابق correspondence الذي قال به «أرسطو» ومن تبعة من الفلاسفة ويراد به مطابقة الحكم للموضوع الخارجي. ثم معيار الاتساق أو عدم التناقض consistency ويستخدم في الاستدلال على صحة قضية بالاستنباط. ثم مقياس الترابط coherence الذي يقول به المثاليون ويراد به أن يكون الحكم مترابطاً مع مجموع الأحكام المعروفة ثم مقياس الوضوح بذاته self-evident فالأحكام الصادقة عندهم هي التي تحمل الشاهد على صدقها، حتى ليستحيل أن تكون مثاراً للشك. وأبرز من قال به ديكارت وجون لوك. ثم مقياس النفع في الحياة العملية عند أصحاب الفلسفة البرجماتية pragmatism. ومقياس التحقق من مضمون العبارات بالرجوع إلى الخبرة الحسية وقال به اتباع الوضعية المنطقية المعاصرة.

وعلى الرغم من أن هذه المعايير يمكن أن تفيد في التأكد من صحة بعض المعارف إلا أن إمكانية تطبيق أي منها يظل خاضعاً لنطاق المعرفة والخبرة التي تتوافر لدي الفرد الساعي =

ما، ينظر إليه جمهور آخر ـ قياساً إلى معايير مغايرة ـ على أنه مجموعة احتمالات أو ظنون. وما قد يعده جمهور ما غايات معتبرة، قد يعده جمهور آخر، لديه معايير غائية مغايرة، غايات قليلة الشأن، أو ربما أوهام. وكذلك الأمر بالنسبة للوسائل.

وهكذا.. فاختلاف ما يقبله الجمهور المتلقي، من زمان إلى آخر، أو من مكان

= لتحقيق هذا التأكد. فهو يهتدي في تحديد ما إذا كان هناك عدم تطابق، أو عدم ترابط، أو تناقض في المعرفة الجديدة التي يريد أن يحكم عليها، في ضوء ما هو متاح لديه من معارف وما مر به من خبرات. أما معيار الوضوح الذاتي، فلا يمكن استخدامه بشكل حقيقي إلا في مجال الرياضيات التي تعتمد على بدهيات واضحة بذاتها. أو في الأمور البسطة التي يتفق عليها كل الناس.

أما معيار قياس سلامة الفكرة عبر النفع المتحقق من تطبيقها، فهو أمر يخضع للمعارف أو للخبرات أو للمصالح الذاتية على نحو لا تخطئه عين.

للمزيد حول هذه المعايير وتفنيدها، انظر:

توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، ط٧، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٩)، ص٣٩٣، ٤٠٦.

وحول تفنيد معيارالتطابق انظر:

راجع عبد الحميد الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، سلسلة الرسائل الجامعية (٨)، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ص٣١٤، ٣٢٣.

وحول تفنيد معيار الوضوح الذاتي انظر:

- Chaim Perelman, "Philosophy and Rhetoric" in philosophy and Rhetoric, Vol. 1 N.1 (U.S.A: Pennsylvania State Uni. Press, 1968), pp.20, 21.

ـ هنتر ميد، **الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها**، ترجمة: فؤاد زكريا، (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٦٩) ص١٨٩.

بل إن الاحتكام إلى قوانين الفكر البشري التي لا يختلف عليها اثنان والتي منها تم اشتقاق أغلب معايير التحقق السابقة، إن الاحتكام لهذه القوانين، وعلى رأسها قانوناً عدم التناقض والجزء أكبر من الكل وقانون الهوية، هو أمر ميسور في الأمور البسيطة، أما الاحتكام إليها ـ في القضايا المعقدة والمتعددة الأبعاد فلا يتم إلا على ضوء معايير سابقة مقبولة من مجتمع الخطاب حول ما هو كل وما هو جزء، وما هو متناقض مع غيرة.. وما إلى ذلك.

وعلى ذلك يمكن القول: إن المعايير التي يمكن التحقق خلالها من سلامة فكرة أو طرح خطابي ما لا يمكن أن يتم الاستعانة بها إلا في إطار نسق معرفي ما. وهو ما يعني أن سلامة هذا النسق شرط رئيس في سلامة استخدام هذه المعايير على نحو يفضي بنا إلى نتائج يمكن الاتفاق عليها.

إلى آخر ـ وهو العلة الثانية من علل صعوبة الوصول إلى طرح خطاب برهاني ـ يعود في جوهره لاختلاف المعايير التي يستند إليها هذا الجمهور أو ذاك في تقييم مدى سلامة ما يتلقاه من خطابات حول قضية ما من القضايا، وهو ما يعني أن اتفاق هذه المعايير سيحقق توافقاً حتمياً بين نظرة هذا الجمهور لأمر ما من الأمور.

أما بالنسبة للعلة الثالثة من علل صعوبة الوصول إلى الخطاب البرهاني، والماثلة في إشكالية اللغة، واختلاف دلالات الألفاظ من مذهب فكري لآخر، ومن ثقافة لأخرى، وما إلى ذلك.. فهي أمر ناجم ـ أيضاً ـ عن إشكالية غياب المعايير البرهانية ذاتها.. ذلك لأن توافر هذه المعايير، التي يمكن على هداها قراءة أي مدلول على نحو موحد سوف يحقق توافقاً حول الدلالات التي يحملها اللفظ الذي يدل على هذا المدلول.

وعلى ضوء ما سلف.. تبدو عملية بناء نظرية لكيفية (تأسيس وبناء ونقل) الخطابات التي يتم تداولها في مجتمع ما، أمراً جللاً، فأي إخفاق في بناء هذه النظرية على أسس سليمة، يعني بالتبعية إخفاقاً في فهم الكيفية التي يمكن خلالها تأسيس وبناء الخطابات البرهانية القادرة على الوصول إلى الحق[1] أو اليقين حيال

---

(١) الحق: كما أشرنا سلفاً «الشيء الحق، أي الثابت حقيقة، ويستعمل في الصدق والصواب أيضاً، يقال: قول حق وصواب. وفي اللغة: هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، وفي اصطلاح أهل المعاني: هو الحكم المطابق للواقع، ويقابله الباطل.

ـ الشريف الجرجاني، مرجع سابق، ص٦٧.

وقال الفيروز آبادي: أصل الحق: المطابقة والموافقة. ثم قال: والحق يقال على أربعة أوجه،

الأول: يقال لموجد الشيء بحسب ما تقتضيه الحكمة، ولذلك قيل في الله تعالى: هو الحق.

الثاني: يقال للموجود بحسب ما تقتضيه الحكمة، ولذلك يقال: فعل الله تعالى كله حق نحو قولنا: الموت حق، والبعث حق.

الثالث: الاعتقاد في الشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه كقولنا: اعتقاد فلان في البعث والثواب والعقاب والجنة والنار حق.

الرابع: للفعل والقول الواقع بحسب ما يجب، وبقدر ما يجب، وفي الوقت الذي يجب... الخ.

انظر ـ محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**؛ تحقيق محمد علي النجار. ج٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠).

القضية التي تعالجها. وهو ما يترتب عليه نتيجة حتمية، ألا وهي الإخفاق في تحقيق الغايات التي تسعى هذه الخطابات إلى إحرازها، على قدر ابتعاد هذه الخطابات عن إدراك هذا الحق أو اليقين.

وعلى الرغم من بديهية هذه النتيجة، إلا أننا نجد هم نظريات الخطاب التي تحتل ساحة التنظير الخطابي الغربي - وهو ما ينطبق إلى حد كبير على النظريات التي تهتدي بها الخطابات التي تطرح في المجتمع الإسلامي - يتمحور حول كيفية بناء الخطاب القادر على التأثير في متلقيه عبر آليات الإقناع المختلفة، وعلى النحو الذي يجعل هذا الخطاب قادراً على تحقيق الغرض الكامن خلف طرحه، بغض النظر عما إذا كان ما ينتهي إليه هذا الخطاب هو طرح قائم على أسس ظنية أم برهانية، ودون وضع ما يمكن أن يترتب في أرض الواقع - نتيجة الاهتداء بخطاب قائم على معطيات بعيده عن اليقين - من خلل على قدر بعد هذا الخطاب عن إدراك الحق أو اليقين.

وهكذا . . تتجلى أمامنا حقيقة بينة، ألا وهي أن مصلحة أي مجتمع إنساني - بل ومصلحة الإنسانية جمعاء - تقتضي أن تسعى النظرية الخطابية التي يعتنقها هذا المجتمع إلى ترشيد الخطابات النظرية والعملية التي تطرح في رحابه إلى كيفية إدراكها للحق في القضايا التي تتصدى لها، وليس إلى ما يدعي هذا المجتمع أنه حق - ما دام ذلك الحق الموهوم يحقق مصالحه الذاتية ولو على حساب غيره من المجتمعات - ذلك لأن المصلحة الكاملة والعليا لأي مجتمع بشري، بل وللإنسانية جمعاء تكمن في الوصول إلى الحق في أية قضية من القضايا وإعلاء هذا الحق المجرد على أي مصلحة كانت.

وإذا كانت مصلحة أي مجتمع - على هذا النحو - تقتضي السعي إلى إدراك الحق في الخطابات التي تطرح في رحابه، فإن التزام المجتمع المسلم بالوصول إلى الحق في أي خطاب يطرح في رحابه، هو أمر يجب ألا يتم فقط لكون هذا الحق يحقق مصالحه على النحو الأكمل، وإنما يجب أن يتم قبل ذلك، لأنه واجب يفرضه الإسلام على أي خطاب يطرح في المجتمع المسلم حتى يمكن أن يوصف بأنه خطاب إسلامي. ذلك لأن الإسلام ذاته ليس **إلا دين الحق والحق وحده**. وما أُنزل إلا

ليعلي هذا الحق على أي مصلحة كانت، حتى لو بدا للنظر القريب أن هذه المصلحة تصب في صالح الأمة الإسلامية بأسرها. ذلك لأن مصلحة الأمة المسلمة العليا لن تتحقق إلا عبر إدراك الحق، والحق دون سواه. وهو ما يفسر لنا وصف القرآن للإسلام وفي أربعة مواضع.. بأنه **دين الحق**(١).. وهو وصف يشير إلى أنه الدين الذي جاء ليعلي الحق في أقوال وأفعال اتباعه.. وكل من يبتعد من اتباع هذا الدين عن الحق في قوله أو فعله طمعاً في تحقيق مصلحة ذاتية ما.. يبتعد عن وصفه كمسلم على قدر ابتعاده عن هذا الحق.. وهو الأمر الذي يجعل الإسلام قمينا أن يكون **الدين الحق**.

ولما كانت نصوص الوحي الإلهي الذي يحمل الحق المطلق في كل ما جاء به، هي نصوص متناهية مقابل وقائع الحياة غير المتناهية، فإن رحمة الله تعالى اقتضت أن تكون منها نصوص مفصلة تمثل فصل الخطاب في كل ما هو ثابت، وأن تكون منها نصوص مجملة يتم اللجوء إليها ـ وعلى هدي النصوص التي تعالج الثوابت ـ في معايرة كل ما هو جديد، والوصول إلى الحكم الحق أو الأقرب إلى الحق حيال هذا الجديد.

غير أن إمكانية الوصول إلى الحق في المجتمع المسلم حيال أية قضية من القضايا استناداً إلى هذه النصوص المجملة التي تعد نصوصاً معيارية، ليس بالأمر اليسير دون توافر نظرية إسلامية متكاملة، بها يسترشد أي خطاب ـ وعلى هدي هذه النصوص المعيارية ـ في سبل تأسيس وبناء ونقل الحق حيال القضية التي يتصدي لها على نحو برهاني.

ولما كان المجتمع المسلم ـ مثله مثل أي مجتمع إنساني ـ يعايش قضايا جديدة

---

(١) وذلك في مواضع أربعة ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٣]، ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [الفتح: ٢٨]، ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ [الصف: ٩].

في كل يوم يمر به، هذه القضايا تحمل أبعاداً جديدة ومتعددة على نحو يصعب معه الإحاطة الكاملة بها، وهو ما يجعل الوصول حيالها إلى كلمة فصل يسلم بها الجمبع، أمراً بعيد المنال. ولما كانت ثمة قضايا كثيرة تعالج أموراً دينية فرعية أو دنيوية متغيرة، وليس هناك إمكانية للوصول حيالها إلى فصل المقال. فإن هذه النظرية الإسلامية المتكاملة للخطاب، وعبر شروط البرهنة التي يجب ان ترسم ملامحها على نحو دقيق، تعد ـ أيضاً ـ أداة مهمة في ترشيد مسعى أي خطاب إلى الوصول إلى أقرب نقطة إلى الحق القائم على البرهان، حيال مثل هذه النوعية من القضايا.

أما إذا ما تعذر الوصول إلى أقرب نقطه إلى الحق، فإن مثل هذه النظرية الخطابية يمكن حينها أن تضطلع بدور لا يقل في أهميته عن الدور الذي تضطلع به في إرشادنا إلى الشروط الواجب توافرها في تأسيس وبناء ونقل الخطاب الذي يحمل الحق.. هذا الدور هو إمدادنا بالمعايير التي يمكن الاسترشاد بها في الحكم على مدى ظنية طروح أي خطاب من الخطابات التي تسود الساحة الإسلامية أو برهانيتها. وهو ما يخلق من هذه النظرية أداة رئيسة في كشف مدى التجاوز في ادعاء خطاب ما بأنه يمتلك وحده الحقيقة المطلقة التي جاء الإسلام لينير بها هذا الوجود، وأن ما عداه من خطابات ما هو إلا محض ظنون. . هذا إن لم يتطرف دعاة ذاك الخطاب في نظرتهم إلى الخطابات الأخرى وإخراجها جزئيا أو كليا من حظيرة الإسلام الصحيح. وهو الأمر الذي حدث ـ ولا يزال يحدث ـ وأذاق أمة الإسلام ويلات الاختلاف، وجعلها تتشرذم إلى كيانات متعددة يصارع بعضها بعضا في كثير من مراحل تاريخها المديد.

ولا شك أن كل ذلك يبرز مدى حاجة المجتمع المسلم الملحة إلى بناء مثل هذه النظرية الخطابية المتكاملة التي تضطلع بكل هذه المهام الجلل.

وإذا ما تأملنا وضعية الكتابات العربية التي تسعى لمعالجة كيفية تأسيس أو بناء أو نقل أي خطاب، وتسهم ـ من ثم ـ في بناء النظرية الخطابية التي ينبغي أن تسود في مجتمعاتها المسلمة، نرى أن هذه الكتابات لم تسع إلى تلمس السبل التي يمكن خلالها تأسيس وبناء ونقل الخطاب الذي يحمل الحق الذي ينبغي أن تهتدي به حركة المجتمع والإنسان المسلم في هذا الوجود. وما أسهمت به هذه الكتابات يكاد لا

يتجاوز حدود الدوران في فلك نظريات الخطاب الغربية والتي تُنظر ـ ومنذ أرسطو ـ لسبل تأسيس وبناء ونقل الخطاب الذي يؤثر في متلقيه عبر آليات الإقناع التي يحملها بين دفتيه.. وهو ما جعل الخطابات التي تطرح في الفضاء الإسلامي لا تعدو أن تكون خطابات إقناعية، اهتداء بهذا التنظير الذي تطرحه تلك الكتابات والتي لم تلتفت أساسا إلى ضرورة التنظير للكيفية التي يمكن خلالها تأسيس وبناء أي خطاب يطرح في المجتمع المسلم على النحو الذي يمكنه من الوصول إلى الحق والتأثير في متلقيه عبر هذا الحق القائم على البرهان وليس الإقناع، وهو ما جعل هذه الكتابات تخفق في طرح نسق تنظيري متكامل (نظرية خطاب) يعالج كيفية بناء وتأسيس وطرح أي خطاب في المجتمع الإسلامي على نحو يمكنه من إدراك الحق حيال القضية التي يتصدي لها.

وضعية الكتابات العربية ذات الصلة بالنظرية الخطابية

لا جرم أنه ليس من الإنصاف أن نحاكم الكتابات العربية السابقة، التي تتصل بدرجة أو بأخرى بنظرية الخطاب في المجتمع الإسلامي، على هدى التصور الذي طرحناه في المقدمة السالفة لما ينبغي أن تكون عليه هذه النظرية. وإن كان هذا لا يعني إعفاء هذه الكتابات من الإشارة إلى بعض جوانب القصور التي تشوبها، لا سيما ما يتعلق بدورانها في فلك الدراسات الغربية، وإغفال كون هذه الدراسات إفرازاً طبيعياً لبيئة فكرية مغايرة إلى حد بعيد للبيئة الفكرية الإسلامية. كما لا يعفيها من مسؤولية فقدان التكامل المعرفي فيما بينها على النحو الذي كان يمكن أن يهيئ لكل منها امتلاك رؤية متكاملة للقضايا التي عملت على التصدي لها.. وإن كان هذا لا يعني التقليل من شأن هذه الدراسات، والدور الذي يمكن أن تسهم به في تدعيم طروح النظرية الإسلامية للخطاب، عبر ما قدمته هذه الدراسات من إسهامات حول سبل تأسيس المعرفة البرهانية أو حول تقنيات كيفية البناء المنطقي أو اللغوي للخطاب، أو تقنيات نقل هذا الخطاب بفاعلية.

ولعل أقرب الدراسات التي تنتمي إلى حقل التنظير الخطابي، هي تلك التي

ارتبطت بدلالته الكلاسيكية، وهي دراسات البلاغة، والخطابة، وما يرتبط بها من منطق خطابي. هذا من ناحية. والدراسات العربية الحديثة التي تغطي أشكال الاتصال البشري كافة ودراسات تحليل الخطاب وعلوم اللغة والدلالة والدراسات الإبستمولوجية من ناحية ثانية.

وفيما يلي نستعرض ـ وبشكل موجز ـ أهم طروح هذه الكتابات ومدى ما تسهم به في مجال التنظير الخطابي ومدى الإفادة منها وما ينبغي تجاوزه من طروحها.

ويمكن تقسيم هذه الكتابات إلى كتابات ترتبط بالاتصال الخطابي (Rhetoric) اصطلاحاً وموضوعاً، وكتابات ترتبط به موضوعاً وليس اصطلاحاً، بما فيها الكتابات الإبستمولوجية.

أولاً ـ الكتابات التي ترتبط بالاتصال الخطابي (نسبة إلى الخطاب) اصطلاحاً وموضوعاً:

لاحظ باحث غربي هو «فيلب هالدن» Philip Hallden أن الدراسات العربية التي تناولت علم الاتصال الخطابي، والتي كانت ترجمة لأصله اليوناني «Rhetorike» وهي دراسات علمي البلاغة والخطابة، قد أولت اهتماماً فائقاً للجانب البلاغي من هذا العلم، وذلك على حساب الجانب المتعلق بالفن الخطابي، والذي لم يتطور بالصورة التي تليق بالدور الذي يضطلع به في نشر الدعوة الإسلامية[١].

وهذه حقيقة يؤيدها عدم حدوث أي تطوير حقيقي لعلم الخطابة من قبل الدراسات العربية على غرار التطور الكبير الذي شهده علم البلاغة، والذي أسهم فيه عدد كبير من العلماء؛ بداية من الجاحظ ومروراً بعبد القاهر الجرجاني، وانتهاء بالسكاكي، والذي تجمد بعده نهر الإبداع في علم البلاغة.

وفيما يلي نعرض للوضعية المعاصرة التي يعيشها علماً البلاغة والخطابة ومدى العلاقة التي تربطهما بعلم الاتصال الخطابي بدلالته المعاصرة.

---

(١) Philip Hallden, "What is Arab Islamic Rhetoric" available at http://www.hf-fak.uib.no/institutter/smi/pal/abstract_Lund_38PH 20/10/2004.

١ ـ الكتابات التي اهتمت بالبلاغة:

تنحو أكثر الدراسات الحديثة في مجال البلاغة إلى المطابقة بين مصطلحي البلاغة والـ (Rhetoric). ولا مراء أن ثمة قدراً من التداخل الذي يبرر إلى حد ما التشابه بينهما، غير أن هذا القدر لا يبرر القول بتطابقهما. أو ترجمة مصطلح الـ (Rhetoric) إلى البلاغة دونما وجل. وإذا كان هذا المنحى لا ينطبق على نحو تام على الدلالات التي حملها هذا المصطلح عند أول تأصيل علمي متكامل له على يد أرسطو، فإن عدم انطباقه على الدلالات المتسعة التي أصبح هذا المصطلح يحملها في عصرنا هذا أوضح وأشد.

ذلك أن الترجمة العربية الأولى لهذا المصطلح كانت إلى الخطابة، وليست إلى البلاغة. وهو ما تمثل في ترجمة عنوان كتاب أرسطو Rhetorike إلى الخطابة على يد إسحاق بن حنين. ويبرر هذه الترجمة كون محور هذا العلم الذي أسس له هذا العمل منصبا حول كيفية تحقيق الإقناع في المواقف الخطابية، التي تتطلب إلقاء خطاب شفهي أمام جمع ما والتي قسمها «أرسطو» إلى ثلاثة مواقف هي (التشريعية، والقضائية، والمدحية). وذهب إلى أن الإقناع يمكن أن يتحقق من خلال تحري سبله الخارجية، والماثلة في شخصية الخطيب «Ethos» والسمات النفسية للجمهور «Pathos» أما سبل الإقناع ـ والتي تعد الأكثر أهمية ـ فهي المقنعات العقلية التي يقدمها الخطيب في حديثة «logos».

وقد قسم المراحل التي يتم خلالها بناء الخطبة إلى ثلاث مراحل هي: الاختراع والترتيب والأسلوب، وأعطي للأسلوب دوراً واضحاً في إقناع الجمهور بمهارة المتحدث في الخطابة المدحية، حيث يلعب الجمهور دور المتفرج وقراره رهن لمهارة المتحدث، ومن ثم فإن إبراز هذه المهارة الهدف الرئيس في هذا النوع من الخطابة[١].

---

(١) انظر:

- Chaim Perelman, The New Rhetoric and its Applications London: D.Reidel Publishing co. 1979) p.2.

أما الدلالات الحديثة التي أصبح يحملها هذا المصطلح فقد جعلت كل أشكال الاتصال البشري التي تسعى إلى تحقيق تأثير متعمد في متلقى ما واقعة في نطاقه.

وما يؤكد عدم دقة القول بتطابق دلالتي المصطلحين هو طبيعة اهتمامات علم البلاغة في اللغة العربية الذي ينقسم إلى ثلاثة أفرع هي: البيان والمعاني والبديع[١].

حيث يهتم **البيان** بمعرفة إيراد المعني الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان. ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه.

ويهتم **المعاني** بتتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره.

أما علم **البديع** فهمه معرفة الوجوه التي تفيد الحسن في الكلام، بعد مراعاة المطابقة لمقتضي الحال.

ولم يقف قصور الدراسات البلاغية هنا، عند تركيز ميدان اهتمامها على جانب واحد من جوانب العملية الاتصالية، وهو الرسالة، وإهمال التناول العلمي للجوانب الأخرى من العملية الاتصالية، وإنما نجد أن هذا الاهتمام ذاته قد انحصر في دراسة الوحدات التي تتكون منها الرسالة، والتي تمثلت في البيت بالنسبة للشعر، والسجعة بالنسبة للنثر، ولم يحدث أن تعاملت هذه الدراسات مع البنية الكلية للرسالة (النص) إلا في حالات نادرة[٢]

(١) انظر علي عشري زايد، **البلاغة العربية: تاريخها. مصادرها. مناهجها** (القاهرة: مكتبة الشباب ١٩٨٢) ص١٤٢.

(٢) حول هذه الحقيقة انظر:

- شوقي ضيف، **البلاغة العربية، تاريخها وتطورها** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨) ص٣٧٨، ٣٧٦.

- صلاح فضل، **بلاغة الخطاب وعلم النص**، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٦٤ (الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)، ص١٣٣. =

بل إن تعريفات البلاغة ذاتها مثل تعريفها بأنها (علم تدرس فيه وجوه حسن البيان[1] لم تشر إلى اهتمام البلاغة بمجمل العملية الاتصالية. وحتى التعريف الشهير للبلاغة وهو «مراعاة الكلام لمقتضى الحال مع مراعاة فصاحته»، وعلى الرغم من أنه يلفت النظر إلى ضرورة مراعاة مجمل المؤثرات التي يمكن أن تكون ذات بال في بناء الرسالة البلاغية، فإن واقع الحال يشير إلى أن الدراسات البلاغية لم تعر هذه المؤثرات التي ترتبط بباقي مكونات العملية الاتصالية الاهتمام التي تستحقه.

بل لم يول البلاغيون المقام وقرائنه اهتماماً يعادل اهتمام علماء الأصول، والذي يتشعب لديهم ليشمل كل ما يتصل بالعملية الكلامية من قريب أو بعيد وهي، المتكلم أو المبدع، والمخاطب وأحواله، والغرض؛ حيث لكل مقام الغرض الخاص به[2].

= - محمد الحفناوي، **أضواء على البحث البلاغي «المعاني»** بدون ناشر، ١٩٨٩، ص١٤.

- رجاء عيد، **فلسفة البلاغة بين التقنية والتطوير**، ط٢ (الإسكندرية: منشاة المعارف، دون تاريخ) ص١٨.

- طه وادي، مقدمة لكتاب فتح الله سليمان، الأسلوبية: مدخل نظري ودراسة تطبيقية، (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٤) ص٤.

- مصطفى الصاوي الجويني، **البلاغة العربية: تأصيل وتجديد**، (الإسكندرية: منشاة المعارف، دون تاريخ،) ص٢٠٢.

بل إن اهتمامات الدراسات البلاغية قد انصب فقط - وكما يتفق على ذلك القدامى والمحدثون - على ما يسمو من الكلام على المعتاد مما يصنعه الناس في حياتهم المألوفة، فقد كان موضوع البحث البلاغي ومادته هو النصوص الأدبية وحدها.

انظر: إبراهيم الخولي، «مقتضى الحال بين البلاغة القديمة والنقد الجديد» **رسالة دكتوراه غير منشورة** (جامعة الأزهر: كلية اللغة العربية، ١٩٧٨) ص٤٩١، ٤٩٢. =

= وهذا ما جعل كلمة البلاغة وحتى الربع الثاني من القرن العشرين تعادل مصطلح الأدب انظر:

- أحمد درويش، **النص البلاغي في التراث العربي والأوروبي**، (القاهرة: مكتبة النصر، ١٩٩٢) ص٧.

(١) ولعل مثل هذا الفهم للبلاغة هو الذي جعل معظمنا اليوم ينظر إلى البلاغة على أنها أمر تزيين وزخرفة يلجأ إليها من يحب زخرفة القول أو يسعى وراء تزيين الكلام.

انظر، مازن المبارك، **الموجز في تاريخ البلاغة** (قطر: دار الفكر، دون تاريخ) ص٢٢.

(٢) محمد الحفناوي، مرجع سابق، ص ص٣٦، ٣٩. =

أما الدراسات البلاغية الحديثة التي نحت منحى الدراسات البلاغية الغربية[1] فقد أدركت أن الدلالات التي حملها مصطلح البلاغة عبر تاريخه وما زال يحملها، تفرض ضرورة البحث عن مصطلح آخر يمكن أن يعبر ـ دونما لبس ـ عن هذه الدلالات الجديدة. وقد اقترح صلاح فضل إحلال مصطلح علم النص محل مصطلح البلاغة، أو وضعه بجوارها بعد تحديدها على الأقل، لمجاراة ما تفرضه التطورات التي شهدتها نظريات هذا العلم ونماذجه[2].

كما نجد «عز الدين إسماعيل» يؤيد ما ذهب إليه «تيري إيجلتون» من المطابقة بين البلاغة ونظرية الخطاب[3] أما علماء الأسلوبية ـ وكما أشار لذلك طه وادي ـ فيحاولون أن يجعلوا علم الأسلوبية بديلاً موضوعياً جديداً لعلم البلاغة الجامد القديم[4].

وهكذا، فإن الدراسات العربية، سواء تلك التي تدور في فلك المناهج الكلاسيكية، أو تلك التي تسترشد بالطروح الغربية الحديثة، يظل محور اهتمامها فقط هو المنتج النهائي لعملية الاتصال الخطابي، وهو الرسالة الخطابية. وليست العملية

= بل إن علم البلاغة لم يكن يدرس كل ما يتصل بمظاهر الانحراف الجمالي في النص الأدبي، كما أنه تحول لدى كثير من العلماء المتأخرين إلى قواعد منطقية جامدة، لا تهتم كثيراً بربط الكلام الأدبي بمقتضى الحال الذي حرصت على دراسته. وليس أدل على تحجر البلاغة، من ازدهار ما يسمى بعلم البديع، على الرغم من أن معظم أبوابه في حقيقتها ليست من البلاغة في شيء. ومعني هذا أن البلاغة على الرغم من تعدد علومها وتشعب أبوابها، فإنها أصبحت قاصرة عن دراسة النص الأدبي.

ـ طه وادي، مرجع سابق، ص٤.

(١) اهتمت هذه الدراسات بالتعامل مع مجمل بنية النص أو الخطاب «Discourse» ومعرفة الأساليب والبنى والعوامل التي تؤثر في تشكيلها شكلاً ومضموناً، وما إلى ذلك من اهتمامات هذه الدراسات، والتي تمثل جانباً مهماً من الجوانب التي تقع في النهاية في نطاق دراسات نظرية الاتصال الخطابي (Rhetorical Theory).

(٢) صلاح فضل، مرجع سابق، ص٢٥٣.

(٣) وذلك في مقدمة مطولة لترجمته لكتاب، ديان مكدونيل، **مقدمة في نظريات الخطاب**، ترجمة: عز الدين إسماعيل، (القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠١)، ص٤٠.

(٤) طه وادي، مرجع سابق، ص٤.

الاتصالية برمتها. وهي لا مراء عنصر رئيس من عناصر عملية الاتصال الخطابي.

وهو ما يعني أن الدراسات البلاغية تهتم بجانب جوهري من الميدان الذي يهتم به الاتصال الخطابي (Rhetoric)، وتمثل ـ من ثم ـ مصدراً رئيسياً تستند إليه دراستنا هذه في التصدي لإشكاليات البناء اللغوي للخطاب .

٢ ـ الكتابات التي اهتمت بالخطابة:

الواقع أن مصطلح الخطابة أقرب في معناه للمعنى الذي كان يحمله مصطلح الـ «Rhetorike» حين ترجم إلى العربية لأول مرة عنواناً لكتاب أرسطو، لكونه يدور أساساً حول كيفية تحقيق الأثر الذي يسعى إليه القائم بالاتصال في مجال الخطابة التشريعية والقضائية والمدحية، وهو الماثل أساساً في إقناع المتلقين شفاهة بموضوعه الذي يدعو إليه(١)، كما أشرنا لذلك سابقاً.

إلا أن تطور الدلالة التي حملها هذا المصطلح، ومنذ العصر الإغريقي ليشمل النصوص المكتوبة أيضاً(٢)، ناهيك عن التطورات التي أصابته بعد ذلك لا سيما في القرن العشرين، والتي جعلت منه علماً يكاد تنطوي تحته شتى أشكال الاتصال البشري القائم على استخدام اللغة. . . كل ذلك جعل المطابقة بين دلالات المصطلحين الآن أمراً يفتقر إلى الدقة، لا سيما وأن مصطلح الخطابة في العربية، ما زال يحمل الدلالة نفسها التي تشير إلى ذلك النوع من الاتصال الذي يتم خلاله إلقاء خطاب ما شفاهة بأسلوب أقرب للحماسة في جمهور معين. وهو ما يقابله في اللغة الإنجليزية مصطلح «Oratory» وليس مصطلح «Rhetoric» .

والمتأمل للدراسات العربية الحديثة يجد أنها ما زالت تقف عند هذه الدلالة في تعريفها للخطابة حيث تعرفها على أنها «فن مخاطبة الجماهير بطريقة إلقائية تشتمل

---

(١) لذا فإن المؤلف سوف يستخدم مصطلح «الخطابة» ـ وليست البلاغة ـ عند إشارته للمفهوم الكلاسيكي لمصطلح «Rhetoric» .

(٢) Michele Morgañ "Tracing the emergence of Rhetoric and its impact on modern composition" available at. http//www.english.tta.edu/ courses/ 5361/ book/ morgan.htm 01/01/03.

على الإقناع والاستمالة»[١] أو «فن مشافهة الجمهور وإقناعه واستمالته»[٢] أو «صفة راسخة في نفس المتكلم، يستطيع بها التصرف في فنون القول لمحاولة التأثير في نفوس السامعين وحملهم على ما يراد منهم بترغيبهم، وإقناعهم»[٣].

أما فيما يتعلق بكيفية بناء الخطبة أو كيفية إلقائها، فإن هذه الكتابات ما زالت ـ وحتى أحدث إصداراتها[٤] ـ تدور في فلك الطروح الأرسطية، وبعض الإسهامات الرومانية، لا سيما إسهامات شيشرون. ولم تلتفت هذه الدراسات بشكل جاد إلى التطورات الهائلة التي أصابت هذا العلم، خاصة في القرن العشرين[٥].

كما أن هذه الدراسات لم تسع إلى تطوير الخطابة الإسلامية على نحو يتجاوز التنظير لكيفية تأسيس وبناء وطرح خطبة دينية أو أدبية أو سياسية، إلى التنظير لكيفية تأسيس وبناء وطرح شتى أشكال الخطاب الإسلامي، بما فيه خطابات العلوم الاجتماعية والإنسانية.

كما أنها لم تلتفت ـ حتى في معالجتها للخطابة بالمفهوم الضيق ـ إلى ضرورة

---

(١) عبد الجليل شلبي، **فن الخطابة**، ج١ (القاهرة: وزارة الأوقاف، ١٩٧٨) ص٥.

(٢) سليمان درويش، **الخطابة الوعظية والحطب المشروع في الإسلام**، دون ناشر، ص٢٠٤.

(٣) محمد أبو زهرة، **الخطابة: أصولها. تاريخها في أزهى عصور العرب**، ط٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٠) ص١٩.

(٤) انظر على سبيل المثال:
- حسن عبد الغني حسان، **الخطابة وإعداد الخطيب**، دون ناشر، ٢٠٠١.
- محمد لطفي جمعة، **الأسلوب والخطابة عند العرب والإفرنج** (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٩).
- عبد اللطيف محمد عبد اللطيف، **الفن الخطابي: أصوله وقواعده وآدابه** (المنصورة: دار الإسلام للطباعة والنشر، ١٩٩٦).

(٥) انظر على سبيل المثال:
- مصلح بيومي، **الخطابة في الإسلام وإعداد الخطيب**، ط٢، دون ناشر، دون تاريخ.
- علي محفوظ، **فن الخطابة وإعداد الخطيب**، (القاهرة: دار الاعتصام، دون تاريخ).
- أحمد غلوش، **قواعد الخطابة وفقه الجمعة والعيدين**، دون ناشر، ١٩٧٩.
- يوسف محمد عيد، **الخطابة: أصولها، تاريخها، مقارنتها بغيرها، تطبيقاتها**، دون ناشر.
- أحمد الحوفي، **فن الخطابة**، ط٣ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٣).

التنظير إلى الكيفية التي يمكن خلالها الوصول إلى الحق الذي لا يمكن الوصول إليه إلا عبر البرهان لا الظن. . ذلك لأن أي عملية اتصال خطابي تتم في المجتمع الإسلامي لا ينبغي أن يطرح خلالها إلا الحق، ما دام أمر الوصول إليه ممكناً. وينبغي أن يُتحرى فيها الحق قدر الإمكان، إذا ما كان الوصول إلى الحق أمراً متعذراً. . فالحق في أية عملية خطابية حري أن يكون هو الغاية التي تعلو على أي غاية، لأن غايات الإسلام لا يمكن أن تتحقق كاملة إلا عبر الاهتداء بالحق الكامل.

وهكذا. . فإن ما يعبر عنه مصطلح الخطابة، والمساحة التي تتحرك كتابات الخطابة في نطاقها، والأهداف التي تسعى إليها هذه الكتابات، كلها أمور تشير إلى وجود اختلاف واضح بين الدلالات والمساحة والأهداف، التي يحملها المصطلح المتسع الذي تتبناه الدراسة وهو الاتصال الخطابي (Rhetoric) ونُذكر هنا أن الخطابي هنا نسبة إلى الخطاب وليس إلى الخطابة.

وإن كان ذلك لا يمنع من إمكانية الإفادة من بعض طروح هذه الدراسات حول تقنيات بناء الخطاب وإلقائه على نحو مؤثر.

٣ ـ المنطق الخطابي:

ثمة كتابات عربية كان همها الرئيس، هو تناول الإضافة المتميزة التي أضافها «أرسطو» للفكر الإنساني، وهي الماثلة في تقعيده للمنطق الذي تتفرد به عملية بناء الخطاب الإقناعي. والذي يهدف إلى إقناع جمهور ما، اعتمادا على نوعية المعارف التي يعتنقها هذا الجمهور، وليس اعتماداً على الحقائق المجردة، مستخدماً القياس الإضماري والتمثيل، وليس القياس البرهاني والحقائق عينها. وهو ما أُطلق عليه المنطق الخطابي أو المنطق غير الصارم «Informal Logic».

ولعل أبرز الدراسات العربية ـ والتي كانت أقرب إلى تلخيص طروح أرسطو حول المنطق الخطابي أو شرحها ـ هي كتابات فلاسفة العرب الثلاثة، وهم الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، كذلك ما قدمه ابن أبي الدنيا في كتابه المعتبر[1].

---

(١) أبو علي بن ملكا البغدادي، **الكتاب المعتبر في الحكمة**. الجزء الأول (حيدر أباد: إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧) ص ص٢٦٩، ٢٧٦.

وقد بلغ من احتفاء هذه الكتابات بالطرح الأرسطي حداً نجد معه الفارابي يسمي كتابه «الخطابة: كتاب في المنطق»[١]. كما لو كان المنطق الخطابي هو كل شيء في الخطابة. أما المتأمل في الكتابات العربية الحديثة في الخطابة، فيجد أنها تتناول المنطق الخطابي في أثناء حديثها العام عن الخطابة. ولم تفرد له دراسات مستقلة.

وإذا كان دوران الكتابات العربية القديمة في فلك الطرح الأرسطي قد تبرره سيادة الفلسفة الأرسطية في هذه الفترة، فإن وقوف الكتابات الحديثة ـ ومنها ما صدر في القرن الجديد[٢]ـ عند هذه الرؤية الأرسطية كل هذه القرون، دونما تطوير، هو قصور لا يمكن تبريره. لا سيما، وأن الإسلام جاء ليعلي الحق الذي لا يمكن الوصول إليه إلا عبر المنطق البرهاني، لا المنطق الخطابي الإقناعي، وهو ما كان يفرض تجاوز ذلك المنطق الأرسطي الذي كان همه شرح الكيفية التي عليها حال الخطاب في زمانه، وطبيعة المنطق الذي يحكمه.. لا الكيفية التي ترسم تصورا لما ينبغي أن يكون عليها حال هذا الخطاب.

ثانياً ـ الكتابات التي ترتبط بالاتصال الخطابي موضوعاً:

إذا كانت البلاغة والخطابة تشتركان معا في ترجمة مصطلح الـ «Rhetoric» إلى العربية، وتشترك كل واحدة منهما في تغطية جزئية ما من المساحة التي يحتلها هذا

---

(١) أبو نصر الفارابي، **كتاب في المنطق: الخطابة**، تحقيق وتعليق: محمد سليم سالم (القاهرة، وزارة الثقافة، مكتب تحقيق التراث)، ١٩٧٦.

(٢) انظر على سبل المثال:

ـ سهير جاد، **وسائل الإعلام والاتصال الإقناعي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٣) ص ص١٠٦، ١٢٦.

انظر كذلك الكتابات التي أشرنا إليها في الصفحات السابقة والتي تتعلق بفن الخطابة والكيفية التي تناولت بها سبل البناء المنطقي لمحتويات الرسالة الخطابية.

وإن كان هذا لا يمنع من وجود بعض الكتابات الحديثة التي أشارت بشكل سريع للإضافات التي أضافها بيرلمان، وإن كان ذلك تحت عنوان غريب هو «بلاغة البرهان»، بدلاً من الإشارة إليه تحت مسماه الأصيل والذي تعتمده كل الدراسات التي أشارت إلى هذا النوع من المنطق على أنه المنطق الخطابي.

انظر: صلاح فضل، مرجع سابق، ص ص ٨١: ٧٤.

المصطلح، فإن مصطلحات الخطاب «Discourse» وعلم اللغة «linguistics» وعلم الاتصال «Communication»، وعلى الرغم من اختلافها عن مصطلح الـ «Rhetoric» في أصله الغربي، إلا أن المساحات التي تغطيها العلوم التي تشير هذه المصطلحات إليها، تتداخل بشكل واضح مع المساحة التي يغطيها علم الاتصال الخطابي «Rhetoric».

أما الدراسات الإبستمولوجية، فإن الارتباط بينها وبين علم الاتصال الخطابي - لا سيما في العقود الخمسة الأخيرة - بلغ درجة جعلت بعض علماء الاتصال الخطابي يذهب إلى تسمية المرحلة الراهنة من مراحل تطور الدراسات الخطابية، المرحلة الإبستمولوجية[1].

والواقع أن هذه العلوم حديثة نسبياً في منشئها الغربي، ولم تنتقل إلى العالم العربي إلا بعد حين من الدهر. وهذا ما جعل الكتابات العربية في هذه الميادين تستخدم المناهج والمصطلحات نفسها، وتتحرك في الميدان ذاته.. وهو ما أدى إلى الوصول لنتائج متقاربة على الرغم من اختلاف البيئة، وما كان ينبغي أن يفرضه من خصوصية في كل ذلك. وقد كان طبيعياً أن يؤدي ذلك إلى تبعية الدراسات العربية للدراسات الغربية والدوران في فلكها.

وإن كان هذا لا ينفي وجود جهود طيبة حاولت أن تعالج قضايا هذه العلوم انطلاقاً من الأرضية الإسلامية - ويتمثل ذلك بصفة خاصة في علم الاتصال، وفي الدراسات الإبستمولوجية - وإن لم ترتق أي من هذه الجهود إلى طرح نظرية متكاملة في مجالها.

وينطبق القول بتأثر هذه العلوم بالأرضية التي انطلقت منها بصفة أساسية على علم الخطاب، وعلم الاتصال دون علم اللغة. وربما يعود ذلك لما يمكن أن تتصف به علوم اللغة من حيادية في مناهجها، وفي القضايا التي تقع في نطاق اهتمامها،

---

(١) وهو:

Steven L.Johnson" On New System of Rhetoric " Philosophy and Rhetoric Vol. 29.no 1 (Pennsylvania: Pennsylvania State Uni. Press 1996). pp.75:84.

وصعوبة أدلجة تفسيراتها التي تطرحها للقضايا اللغوية محل اهتمامها، ذلك لأن اللغة التي يبحث فيها هذا العلم ليست هي اللغة العربية أو الإنجليزية أو الألمانية وإنما هي اللغة في ذاتها، ومن أجل ذاتها وهذا يعني أن علم اللغة يعالج قضايا اللغة مجردة عن الارتباط بأية لغة من اللغات[1] بينما نجد أن إمكانية ارتباط التفسيرات التي يتم طرحها لكثير من دراسات الخطاب والاتصال البشري بجانب عقدي أو أيديولوجي - لا سيما تلك التي ترتبط بتفسير العلل المجتمعية التي تقف خلف النقاط محل الدراسة - إمكانية كبيرة.

وفيما يلي نستعرض ملامح ارتباط الكتابات العربية التي تمت في هذه العلوم بنظرية الاتصال الخطابي ومدى إمكانية الإفادة من طروح بعض هذه الكتابات أو تجاوزها.

١ - علم اللغة:

علم اللغة هو العلم الذي يبحث في اللغة ويتخذها موضوعاً له ويدرسها من النواحي الوصفية والتاريخية والمقارنة، كما يدرس العلاقات الكائنة بين اللغات المختلفة أو بين مجموعة ما من هذه اللغات ويدرس وظائف اللغة وأساليبها المتعددة وعلاقاتها بالنظم الاجتماعية المختلفة[2].

وثمة دراسات لا حصر لها في المكتبة العربية تناولت هذا العلم بمختلف فروعه[3] - والتي من أهمها ذلك الفرع المتعلق بعلم الدلالة وتطبيقاته من مختلف

---

(١) انظر:
- محمود السعران، علم اللغة: **مقدمة للقارئ العربي** (القاهرة: دار الفكر العربي، دون تاريخ) ص ٤٩.
- حازم علي كمال الدين، علم اللغة المقارن (القاهرة: مكتبة الآداب ١٩٩٩) ص١٣.

(٢) انظر: حلمي خليل، **مقدمة لدراسة اللغة** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٧) ص ص٥٢، ٥٣.

(٣) ثمة دراسات كثيرة عملت على الاستفادة من إنجازات هذا العلم في العربية، منها على سبيل المثال لا الحصر:
- علي عبد الواحد وافي، **علم اللغة**، ط٧ (القاهرة دار نهضة مصر: ب ت). =

الجوانب[1] ـ وقد عملت هذه الدارسات على الإفادة من المناهج الغربية الحديثة من علم اللغة والتي أرسى دعائمها اللغوي السويسري دي سوسير، والتي تعد طروحه حول اللغة بمثابة نقطة الانطلاق للبلاغة الجديدة[2] New Rhetoric.

ولما كان ارتباط هذا العلم بنظرية الاتصال الخطابي، يدور أساساً حول الوسيلة الرئيسة التي يتم خلالها بناء الخطاب ـ وهي اللغة ـ دون اهتمامه بطبيعة المضمون الفكري الذي يمكن لهذه اللغة أن تنقله[3]. فإن استفادة الدراسة في سعيها للتأسيس لنظرية الاتصال الخطابي من هذه الدراسات لن تختلف كثيراً عن إمكانية استفادتها من الطروح الأجنبية في هذا الصدد ما دام ارتباط هذه الطروح بأي رؤية أيديولوجية منعدماً.

٢ ـ علم الخطاب:

تسعىٰ الكتابات العربية التي تدور في فلك علم الخطاب غالباً للإفادة من طروح هذا العلم المتعلقة بتقنية تحليل الخطاب، دون الالتفات إلى الكيفية التي يمكن خلالها الإفادة من مجمل الطروح الغربية حول نظريه الخطاب، في بناء نظرية خطاب نابعة من الأرضية الفكرية الإسلامية.

= ـ ــــــ، **فقه اللغة**، الطبعة السادسة (القاهرة: دار نهضة مصر).
ـ إبراهيم أنيس، **الأصوات اللغوية**، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، دون تاريخ).
ـ ــــــ، **دلالة الألفاظ**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧١).
ـ رمضان عبد التواب، **المدخل إلى علم اللغة**، ط٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٣).

(١) ويعد علم الدلالة غاية الدراسات الصوتية والفونولوجية والنحوية والقاموسية، إنه قمة هذه الدراسات.
ـ محمود السعران، مرجع سابق ص٢١٣.
وقد كان اللغويون منذ ربع قرن يتركون علم الدلالة (السيمانتك) إلى الفلاسفة والانثروبيولوجين، ثم أخذ السيمانتك يحتل مكانة تدريجية في علم اللغة، إلى أن تم في السنوات الأخيرة وضع السيمانتك في مكانة مركزية في الدراسة اللغوية.
انظر: أحمد مختار عمر، **علم الدلالة**، ط٤ (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٣) ص١٥.

(٢) انظر، صلاح فضل، مرجع سابق، ص٢٠.

(٣) حازم علي كمال الدين، مرجع سابق، ص١٣.

ذلك لأن عملية تحليل الخطاب أو بنائه، وإن كان يمكن أن تهتدي بقواعد ومناهج محايدة لا علاقة لها بما يمكن أن يحمله الخطاب من محتوى، إلا أن تفسير ما يسفر عنه تحليل خطاب ما لا يمكن قبوله كأمر محايد ـ مثلما يمكن قبول آليات التحليل. لأن الفهم النهائي لمعطيات نص خطابي ما، لا يمكن أن يتم بمعزل عن فهم الخطاب العام الذي ينتمي إليه هذا النص، كما أن انتماء هذا الخطاب العام لخطاب أو خطابات أعلى تستلزم بالضرورة وضع معطيات هذه الخطابات الأعلى في الحسبان عند عملية التفسير. وإلا أصبح مجمل الجهد التحليلي جهداً منقوصاً.

ولا محيص في النهاية ـ إن أردنا قراءة سليمة لخطاب ما ـ من وضع المقولات الأيديولوجية والإبستمولوجية السائدة في التصور الكوني الذي ينتمي إليه هذا الخطاب في الحسبان. وهذا يعني عدم منطقية اللجوء في قراءة هذا الخطاب إلى أي رؤية أو مذهب فكري لا علاقة له بالبيئة الفكرية والمجتمعية التي نمى في محضنها.

وهذا ما يجعل استيراد المذاهب الفكرية، التي يتم على هداها فهم معطيات الخطاب في أرضية فكرية ما، لتفسير الخطابات التي يتم إنتاجها في أرضية أخرى، أمرا يفتقر إلى مبرر علمي مهما ادعى هؤلاء المستوردون علمية بضاعتهم وعالميتها.

وإذا كان هذا الأمر ينطبق على أي بيئتين فكريتين متباينتين، فإن انطباقه على ما بين البيئة الفكرية الإسلامية، والبيئة الفكرية العلمانية التي أفرزت هذه المذاهب أشد. وذلك بحكم التباين الكبير بين الخطابات الكلية «الأيديولوجية والإبستمولوجية» التي تسودهما، وتهيمن على ما عداها من خطابات، وذلك لانتماء هذه الخطابات الكبرى في كل منهما إلى رؤية كونية مغايرة للأخرى، لكل منها منطلقاتها، التي لا محيص لأي خطاب أن ينطلق منها، ولكل منهما غاياتها الخاصة التي لا مناص أمام هذه الخطابات من السعي للإسهام في إحرازها. ولكل منهما وسائلها المستقلة في تحقيق هذه الغايات.

والمتأمل في الدراسات التي تتصل بعلم الخطاب، يجد أنها دراسات حديثة في منشئها الغربي ذاته، حيث لا يتجاوز عمرها نصف قرن. ومن أبرز الذين أسهموا في تطوير دراسات الخطاب بصفة عامة «فوكو وألتوسير وبيشو وهندس وهيرست وتيري إيجلتون».

أما فيما يتعلق بدراسات تحليل الخطاب، فيمكن إرجاع البدايات الأولى لها أيضاً إلى منتصف ستينيات القرن العشرين عندما أفردت مجلة الاتصال «Communication» عدداً خاصاً أسهم فيه ثلة من الباحثين الذين وضعوا الأسس الأولية لمشروع تحليل الخطاب، ثم أردفته ـ بعد ذلك بعامين ـ ذات المجلة بعدد آخر أسهم فيه الباحثون أنفسهم، بالإضافة إلى عدد آخر من الباحثين. وقد كان لهاريس[١] قبل ذلك بسنوات الفضل في ابتكار المصطلح ووضع اللبنات الأولى في التدشين لمنهجية تحليل الخطاب. أما أهم الإسهامات التي ظهرت في مجال تحليل الخطاب، فتتمثل في العمل الذي اشترك في تقديمه كل من ج. براون وج. بول وهو بعنوان تحليل الخطاب «Discourse Analysis»[٢]. وبالطبع ثمة إسهامات أخرى متعددة ذات قيمة لا مجال لذكرها هنا.

وقد بدأت الدراسات العربية في استخدام منهجية تحليل الخطاب منذ ثمانينيات القرن الماضي، وعلى الرغم من تعدد الدراسات التي تحمل في عنوانها مصطلح الخطاب أو مصطلح تحليل الخطاب[٣] إلا أننا نجد أن من هذه الدراسات ما يدور

---

(١) Z...S. Harris, Discourse Analysis, Language, Vol. 28 no. 1952. pp.1:30.

(٢) ج. ب. براون، ج يول، **تحليل الخطاب**، ترجمة وتعليق: محمد لطفي الزليطي، منير التريكي، (الرياض: النشر العلمي والمطابع جامعة الملك سعود).

(٣) انظر على سبل المثال:

- مجدي عبد الجواد الداغر، «اتجاهات الخطاب الإعلامي العربي في معالجة قضايا الأقليات الإسلامية في الصحافة العربية» **رسالة ماجستير غير منشورة**، (جامعة جنوب الوادي: كلية الآداب بقنا، ١٩٩٩).
- هشام عبد الغفار، «علاقة الخطاب الرئاسي بالمضامين الصحفية: دراسة تحليلية» **رسالة دكتوراه غير منشورة** (جامعة القاهرة: كلية الإعلام، ١٩٩٩).
- محمد يونس «الخطاب الإسلامي في الصحف المصرية خلال الفترة من ١٨٨٣ ـ ١٩١٤» **رسالة دكتوراه غير منشورة**، (جامعة القاهرة: كلية الإعلام، ٢٠٠٠).
- محمود عكاشة، **لغة الخطاب السياسي: دراسة لغوية وتطبيقية في ضوء نظرية الاتصال** (القاهر: مكتبة النهضة المصرية، ٢٠٠٢).
- علي بن شويل القرني «الخطاب الإعلامي العربي» **المجلة المصرية لبحوث الإعلام** (جامعة القاهرة: كلية الإعلام، يناير ١٩٩٧) ص ص٥١: ٣٧. =

في فلك الطروح الغربية بشكل شبه كامل، سواء في المنهج أو في التفسير، ومنها ما يستخدم هذه المصطلحات دون أن تحمل طروحها الأبعاد العلمية المتكاملة لمنهجية التناول أو سبل التفسير.

وفي كل الحالات، وسواء أتم استخدام المناهج الغربية بشكل كامل، أم تمت الاستعانة بها في عملية التحليل دون التفسير، أم تمت استعارة المصطلح دون الالتزام بدلالته العلمية. فإننا نجد أن هذه الدراسات تفتقر في النهاية إلى الاستناد إلى نظرية متكاملة للخطاب يمكن أن يتم على هداها قراءة الخطابات السائدة في الواقع الإسلامي وتحليلها وتقويمها.

وهذا ما يجعل أي قراءة أو تقويم لأي خطاب يطرح في المجتمع الإسلامي، يدور في النهاية في فلك المعايير التي يمكن أن توفرها له النظريات الغربية، أو في أحسن الأحوال، تكون قراءة أقرب للروئية الذاتية للباحث، منها إلى الطرح الذي يستند إلى أساس علمي يصعب الخلاف عليه.

ولا مراء أن مثل هذا الأساس لن يتوافر أمام هذه الجهود العلمية، ما لم يكن ثمة بناء تنظيري متكامل ينطلق من الأرضية المعرفية الإسلامية ـ في تحديد الكيفية التي يمكن على هداها قراءة أي خطاب في المجتمع الإسلامي المعاصر، وتقويمه وفهم غاياته التي يسعى إلى إحرازها، وفهم الأسس التي استند إليها في سعيه لتحقيق هذه الغايات.

٣ ـ علم الاتصال:

إذا كانت إشكالية الدراسات العربية المتعلقة بالخطاب تتمثل في كونها تتناول

= ـ محمود إسماعيل، **الخطاب الأصولي المعاصر: الآليات والقسمات** (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٩٦).

ـ شحاتة صيام، **العنف والخطاب الديني في مصر** (القاهرة سيناء للنشر، ١٩٩٤).

ـ محمود خليل، **إنتاج الدلالة في النص الصحفي** (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، ١٩٩٧).

ـ محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).

ـ بصفة أساسية ـ ما يتعلق بجانب واحد من جوانب العملية الاتصالية وهو الرسالة (الخطاب) على هدي مناهج غربية، وتفتقر إلى وجود بناء متكامل ينبع من الأرضية الفكرية الإسلامية يُنظر لكيفية هذا التناول. . . فإن الدراسات الاتصالية العربية ـ وبحكم اهتمام علم الاتصال الذي تدور في فلكه بشتى أطراف العملية الاتصالية والتي لا تعدو الرسالة (الخطاب) أن تكون إحدى عناصرها ـ إن هذه الدراسات تواجه هذه الإشكالية في فهمها لكل هذه العناصر مجتمعة، بداية من المرسل، ومروراً بالموقف الاتصالي، والرسالة التي يتطلب هذا الموقف طرحها، والوسيلة المثلى لطرحها وانتهاء بالمتلقي المستهدف من هذه الرسالة، والأثر المرجو تحقيقه لديه. . وذلك لأن جل هذه الدراسات العربية دارت ـ ولا تزال تدور ـ في تصديها لدراسة هذه العناصر وفهمها، في فلك التنظير الاتصالي الغربي، وذلك نتيجة طبيعية لهيمنة الفكر الاجتماعي الغربي على أغلب ميادين الخطاب الفكري في معظم بلدان المجتمع الإسلامي[(١)].

---

(١) لما كانت دول العالم الثالث ـ ومن بينها الدول الإسلامية ـ تتبع في مجملها أيديولوجيات منقولة ـ كما ذكرنا آنفاً ـ فقد كان طبيعياً أن تكون فلسفات الإعلام وتطبيقاته منقولة هي الأخرى.

قارن: راسم الجمال، **الاتصال والإعلام في الوطن العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١) ص٣٨.

وبالإضافة إلى الإتباع الذاتي لهذه الأيديولوجيات، وما يقوم في كنفها من فلسفات إعلامية وفكر اتصالي، ثمة عامل آخر يساعد على هيمنة الفكر الإعلامي الغربي على هذه الدول نظرياً وتطبيقياً، يتمثل في محاولات العولمة الثقافية والإعلامية في إطار التفوق الساحق لدول الشمال في تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، مما أسهم في فقدان إعلام هذه البلدان لخصوصيته وتميزه بمعنى أنه أصبح يتم ممارسة وتناول وتقديم الإعلام في هذه البلدان بمعايير عالمية غربية في الأساس، ويدرس ـ أيضاً ـ بمناهج غربية مما يعطل مسيرته المعرفية انظر:

ـ عواطف عبد الرحمن، «الإعلام وتحديات العصر»، **مجلة عالم الفكر**، المجلد الثاني والعشرون، العددان الأول والثاني، يوليو/ سبتمبر/ أكتوبر/ ديسمبر ١٩٩٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) ص١٤.

ـ انظر كذلك: حمدي حسن «نظريات الاتصال واستراتيجيات البحث في الدراسة الإعلامية، ورقة مقدمة **للحلقة النقاشية الثانية لمشكلات المنهج التي عقدت بكلية الإعلام**، جامعة =

ولما كان الفكر الإعلامي (الاتصالي) جزءاً لا يتجزأ من هذا الفكر الاجتماعي فقد كان طبيعياً أن يدور في فلكه[1].

= القاهرة، في الفترة من ١٣ إلى ١٦ مايو ١٩٩٦، ص٣١.
انظر كذلك ما ذهب إليه حماد إبراهيم من أن الفلسفة الإعلامية السائدة في الوطن العربي، أسيرة القواعد الأمريكية خاصة والأوروبية عامة.
- حماد إبراهيم «الصحافة والسلطة السياسية في الوطن العربي: دراسة حالة لمشكلة العلاقة بين الصحافة والسلطة السياسية وتأثيراتها على السياسة التحريرية في الصحافة المصرية من ١٩٦٠ إلى ١٩٨١» **رسالة دكتوراه غير منشورة** (جامعة القاهرة: كلية الإعلام، ١٩٩٤) ص٨٠١ وما بعدها.
انظر: ما ذكره حسن عماد مكاوي من أن: الفكر العربي لم يسهم ولم يتميز بشيء ما في معالجة حرية الاتصال - وهي حجر الزاوية في أي فلسفة اتصالية - في جوانبها المتعددة، وكل ما حواه هو تكرار للأفكار والمعالجات الشائعة في الأدبيات الغربية، أو الوثائق الدولية التي تناولت الموضوع.
- حسن عماد مكاوي، **أخلاقيات العمل الإعلامي**: دراسة مقارنة (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٤) ص٩٢.
- ويبرر محمد الأدريسي تبني المناهج الغربية في الإعلام بقوله: (إنه طبيعياً أن يحصل محاولة تطبيق المنهج الأفضل المتواجد في التجارب الغربية) انظر:
- محمد الأدريسي «الإعلام الذي نريده، مفهوماً وفلسفة ودوراً ومعاييراً»، **مجلة الإعلام العربي**، العدد (٢) السنة الثالثة، ديسمبر ١٩٨٣، ص٩٢.

(١) حول ارتباط الفكر الإعلامي بالفكر الاجتماعي الذي يدور في فلكه انظر:
- عواطف عبد الرحمن، «الصحافة المصرية المعاصرة: أداة تغير أم آلية استقرار في إطار النظام السياسي لثورة يوليو ٥٢»، ورقة قدمت إلى **«المؤتمر السنوي الأول للبحوث السياسية في مصر»** مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، في الفترة من ٥ - ٩ ديسمبر ١٩٨٧، ص١.
- عبد الوهاب كحيل، **الرأي العام والسياسات الإعلامية**، ط٢، (القاهرة: مكتبة المدينة، ١٩٨٧)، ص١١٤.
- إجلال خليفة، **الوسائل الصحفية وتحديات المجتمع المعاصر** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٠) ص١٤٦.
- أحمد بدر، **الاتصال بالجماهير بين الإعلام والدعاية والتنمية** (الكويت: وكالة المطبوعات، ٩٨٢)، ص٣٢٠. =

وقد تجلى ذلك في اعتماد المعاهد الإعلامية العربية في معظمها على قواعد إحدى مدرستين إعلاميتين هما: المدرسة الفرنسية في دول المغرب العربي، والمدرسة الأمريكية في دول المشرق العربي، لا سيما مصر ولبنان، وهذا يعنى الاعتماد على الدراسات الأجنبية أساساً للتعليم الإعلامي[1].

ولا مراء أن دراسة مجمل العمليات الاتصالية، وفهم حقيقة منطلقاتها، والغايات التي تسعى لتحقيقها، والسبل التي تلجأ إليها في تحقيق هذه الغايات، وفهم الأطراف الفاعلة في هذه العمليات، وغاية كل طرف، وحدود الدور الذي يؤديه وكيفية أداء هذا الدور.. لا مراء أن فهم كل ذلك في ضوء معايير مستوردة من بيئة فكرية ومجتمعية مغايرة للبيئة الفكرية والمجتمعية التي تتم فيها هذه العمليات الاتصالية، هو فهم يفتقر إلى الدقة العلمية، وإن كان هذا لا ينفي ضرورة الاستفادة من الجوانب العلمية المحايدة التي هي مشترك إنساني، ولا ترتبط ببيئة فكرية أو اجتماعية دون غيرها.

وإذا كان جل الدراسات الاتصالية العربية يدور ـ كما أشرنا لذلك سابقاً ـ في

= ـ أحمد كامل، **نظريات الإعلام وقضية فلسطين**، السلسلة الإعلامية (١٠)، (بغداد: مدرية الإعلام بوزارة الثقافة والإعلام، ١٩٧٠) ص١٨.

ـ نبيل عارف الجردي، **مدخل لعلم الاتصال**، ط٣، (العين: مكتبة الإمارات، ١٩٨٤)، ص٧٩.

ـ بسيوني حمادة، **دور وسائل الاتصال في صنع القرارات في الوطن العربي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٢١)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص١٦١.

ـ عبد اللطيف حمزة، **الإعلام له تاريخه ومذاهبه**، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٥ ص٢٧، ص٨٥.

ـ فؤاد توفيق العاني، **الصحافة الإسلامية ودورها في الدعوة**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، ص٣٣٠.

ـ يوسف مرزوق، **مدخل إلى علم الاتصال**، (إسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ب ت) ص ص١٧٥، ١٧٦.

ـ فاروق أبو زيد، **مدخل إلى علم الصحافة**، ط٣ (القاهرة: عالم الكتب: ١٩٩٥)، ص٧.

(١) محمد السماك، **تبعية الإعلام الحر** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩١) ص٨٨.

فلك الطروح الاتصالية الغربية، فإن ثمة جهوداً علميه طيبة عملت على الإفادة من الدراسات الغربية ـ دون الدوران في فلكها ـ في دراسة الواقع الاتصالي في مجتمعاتها الإسلامية. وقدمت إسهامات جيدة في طرح تصور نابع من الأرضية الفكرية الإسلامية للكيفية التي يمكن على هداها فهم مجمل العمليات الاتصالية التي تتم في البيئة الإسلامية وتقويمها[1].

---

(١) انظر على سبيل المثال:
- إبراهيم إمام، **الإعلام الإسلامي**: المرحلة الشفهية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٠).
- ـــــ، **أصول الإعلام الإسلامي**، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٥).
- محمد منير حجاب، **مبادئ الإعلام الإسلامي**، بدون ناشر، ١٩٨٢.
- ـــــ، **نظريات الإعلام الإسلامي**، (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢).
- ـــــ، **تجديد الخطاب الديني**، (القاهرة: دار الفجر، ٢٠٠٤).
- محيي الدين عبد الحليم، **الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩).
- ـــــ، **الدعوة الإسلامية والإعلام الدولي** (القاهرة: دار الفكر العربي، ب ت).
- إبراهيم إسماعيل، **الإعلام الإسلامي ووسائل الاتصال الحديثة**: سلسلة دعوة الحق، (١٣٣) (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي ١٤١٤، ١٩٩٤.
- سعيد بن ثابت، **الحرية الإعلامية في ضوء الإسلام**، ط٢ (الرياض: عالم الكتب، ١٩٩٣).
- سيد محمد ساداتي الشنقيطي، **أصول الإعلام الإسلامي وأسسه: دراسة تحليلية لنصوص الأخبار في سورة الأنعام**، الجزء الأول، سلسلة دراسات في الإعلام الإسلامي والرأي العام، (الرياض: عالم الكتب، ١٩٨٦).
- ـــــ، الإعلام الإسلامي: **الأهداف والوظائف، سلسلة دراسات في الإعلام والرأي العام**، (الرياض: عالم الكتب، ١٩٩١).
- عبد القادر حاتم، **الإعلام في القرآن الكريم**، بدون ناشر، ١٩٨٥.
- عبد الوهاب كحيل، **الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي**، (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٥).
- محمد سيد محمد، **المسؤولية الإعلامية في الإسلام**، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٣).
- مصطفى الدميري، **الصحافة في ضوء الإسلام**، (مكة المكرمة: مكتبة الطالب الجامعي، ١٩٨٧).

إلا أن هذه الجهود لم تكتمل بعد، ولم تستطع أن تقدم نظرية اتصالية متكاملة تنطلق من مسلمات التصور الكوني الإسلامي. وتسعى للإسهام في التنظير لكيفية تحقيق غاياته، مهتدية في كل ما تطرحه بما ينبني على هذه المسلمات من طروح أيديولوجية وإبستمولوجية.

٤ ـ الدراسات الإبستمولوجية:

المتأمل في الدراسات الإبستمولوجية العربية، يجد أنها إما دراسات تدور في فلك طروح الإبستمولوجيا الغربية، أو دراسات تسعى إلى تلمس كيفية بناء المعرفة الإسلامية من منظور إسلامي.

وإذا كانت الدراسات التي تدور في فلك الطروح الغربية لم تضف جديدا ذا بال إلى ما قدمه العقل الغربي في هذا الصدد[1]، فإن الدراسات ذات المنظور الإسلامي، لم تتمكن من بناء نظرية معرفية متكاملة الأركان قادرة على إرشاد الخطاب الإسلامي للكيفية التي يمكن خلالها الوصول إلى البرهان في القضايا التي يتصدى لها.

ذلك لأن هذه الدراسات عالجت هذه القضايا من منظور لم يختلف كثيراً عن المنظور الذي عالجته به الدراسات الغربية. حيث اهتمت بمناقشة القضايا النظرية المتعلقة بمدى إمكانية المعرفة وطبيعتها وأصلها وطرقها وأنواعها وما إلى ذلك من القضايا التي لا تقدم لنا ـ على الرغم من أهميتها ـ بنية متكاملة الأركان لكيفية الوصول إلى المعارف اليقينية. . . بنية توضح لنا الخطوات اللازمة لتأسيس هذه المعرفة وبنائها. لا سيما في القضايا الإسلامية الكبرى، على النحو الذي ينهي الاشتباك بين الخطابات المتغايرة والمتناحرة، والتي يدعي كل منها ملكيته للحقيقة الإسلامية دون سواه.

---

(١) انظر على سبيل المثال:

ـ زكي نجيب محمود، **نظرية المعرفة** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩).

ـ فؤاد زكريا، **نظرية المعرفة** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٩٦).

ـ رسول محمد رسول، **المعرفة النقدية: مدخل إلى نظرية المعرفة في الفلسفة** (الأردن: دار الكندي ٢٠٠١).

ونتيجة لغياب مثل هذه البنية الإبستمولوجية المتكاملة، فقد انبنت طروح الخطابات (الإسلامية) المتغايرة ـ على حد تقسيم محمد عابد الجابري ـ استناداً إلى ثلاثة أنساق إبستمولوجية مختلفة هي: النسق البياني، والنسق العرفاني، والنسق البرهاني[١].

وإذا كان الاستناد إلى البيان ـ على الرغم من منطقية كثير من الأسس التي يرتكن إليها ـ لا يُمكن من بناء خطابات يقينية، فإن الخطابات التي تستند إلى النسق العرفاني تقوم على مقدمات لا تخضع للمعايير المنطقية التي يمكن أن تحقق إجماعاً على النتائج التي تخلص هذه الخطابات إليها.

أما الخطابات التي استندت إلى البرهان ـ على حد تصنيف الجابري ـ فإنها لم تستطع أن تبني طروحها على نحو برهاني ملزم لكل مسلم عاقل، لكونها استندت في شق منها إلى المنطق البرهاني بصورته الأرسطية[٢] الذي لا يمكن أن يتحفنا بيقين مطلق إلا في القضايا الصورية ذات المقدمات الاشتراطية. واستندت في شق منها في عملية البرهنة على طروحها، على المزج بين البيان والبرهان[٣] وهو ما جعل هذا المزج لم ينته إلى بناء رؤية إسلامية متكاملة يمكن على هديها قراءة أي جانب من جوانب الإسلام وطرح خطاب ما حياله على نحو ملزم لعقل أي مسلم.

* * *

وهكذا؛ وعلى الرغم من أن الإسهامات العلمية للكتابات العربية تكاد تغطي

---

(١) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ص١٣، ٥٧٣.
وانظر كذلك كتابه: **تكوين العقل العربي**، سلسلة نقد العقل العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤).

(٢) وهي أعمال فلاسفة الإسلام الكبار: الكندي والفارابي وابن سيناء وابن رشد.

(٣) ومن هؤلاء ـ حسب ما ذهب إلى ذلك محمد عابد الجابري ـ ابن حزم الأندلسي، وابن رشد (في ميدان العقيدة خاصة) وأبو إسحاق الشاطبي في ميدان الشريعة، وابن خلدون في ميدان التاريخ.
ـ انظر: المرجع السابق، ص ص٥١٣، ٥٥٣.

أغلب المساحة التي تمثل الميدان الذي يتعلق بعمليات تأسيس وبناء ونقل الخطاب، فإن تشرذم اهتمامات هذه الدراسات وعدم ارتباطها التام بطبيعية المشكلات التي يعيشها المجتمع الإسلامي، ودورانها ـ غالباً ـ في فلك الدراسات الغربية الكلاسيكية أو الحديثة، وعدم التفاتها إلى حقيقة غايات الإسلام التي لا يمكن تحقيقها على نحو كامل إلا عبر إدراك الحق الكامل واتباع ما يمليه هذا الحق.. إن كل ذلك جعل من إمكانية نمو نظرية إسلامية للخطاب تقول لنا كيف نصل إلى هذا الحق، أمراً بعيد المنال.

إشكالية الدراسة

في ضوء ما عرضنا له في مقدمة الدراسة، وما استعرضناه حول وضعية الكتابات العربية التي تتصل بشكل أو بآخر بميدان التنظير الخطابي، في ضوء ذلك يمكن القول: إن ثمة عوامل عدة تتآزر في خلق الإشكالية التي تسعى هذه الدراسة إلى التصدي لها:

تتجلي **أولى هذه العوامل**، في تلك الوضعية التي تعيشها الدراسات العربية ذات الصلة بعملية الاتصال الخطابي، والتي لم تستطع أن تتحفنا بنظرية متكاملة قادرة على إرشاد العقل المسلم لكيفية تأسيس وبناء وطرح أي خطاب على نحو يجعل هذا الخطاب يحمل الحق في القضية التي يعالجها.

ثاني هذه العوامل ـ والذي يعد نتيجة لغياب نظرية إسلامية متكاملة للاتصال الخطابي ـ هو غياب خطاب إسلامي كلي موحد قائم على أسس برهانية.. وهو ما جعل فضاء الخطاب الإسلامي يسوده فيض من الخطابات الظنية المتغايرة. وطبيعياً أن يخفق أي من هذه الخطابات الظنية في ترسيم حركة المجتمع المسلم على النحو الذي يحقق غايات الإسلام العليا في هذا الوجود، وأن يفرز التغاير بين هذه الخطابات نوعاً من الصراع بين اتباعها، مما أدى ـ ومنذ فتره مبكرة في التاريخ الإسلامي ـ إلى وقوع الفتن وإشعال نار الحرب في كيان المجتمع المسلم.

أما **ثالث هذه العوامل** ـ والذي يعد نتيجة مباشرة للعامل السابق ـ فقد تجلي، لا سيما في القرن العشرين، في هيمنة خطاب مغاير للخطاب الإسلامي على أغلب

مناحى الحياة في كثير من بلدان المجتمع الإسلامي، وهو الخطاب العلمانى بأطيافه المختلفة.

وهكذا.. وفي ظل تلك الوضعية التي يعيشها المجتمع الإسلامي الذي يفتقد إلى خطاب إسلامي كلي قائم على أسس برهانية يقود حركته نحو تحقيق الغايات التي يصبو إليها.. لم يعد هناك بد من تضافر كافة الجهود التي يمكن أن تسهم في بناء هذا الخطاب الكلي، بل وفي بناء شتى الخطابات التي تنبثق عنه، علي نحو برهاني راسخ.

والواقع أن بناء مثل هذا الخطاب الكلي، وما يمكن أن ينبثق عنه من خطابات فرعية على أسس برهانية، يتطلب إيجاد نظرية للخطاب قائمة على أسس منطقية راسخة، ترسم السبل التي يمكن خلالها تأسيس وبناء هذا الخطاب الكلي، بل وكل ما ينبثق عنه من خطابات على هذه الأسس البرهانية.

ولا مراء، أن بناء مثل هذه النظرية، يحتاج إلى تضافر جهود علمية صخمة من قبل علماء ينتمون لشتى التخصصات ذات الصلة بالتنظير الخطابي، وذات الصلة بعلوم الإسلام على تنوع ميادينها.

وإذا كان بناء هذه النظرية يستدعي كل هذه الجهود، فإن ما يمكن أن تسهم به هذه الدراسة في التصدي لهذه الإشكالية، لا يعدو أن يكون تلمس الملامح الرئيسة للأسس التي يمكن على هداها بناء هذه النظرية.. مستفيدة في ذلك من إسهامات العقل المسلم، ومن أحدث ما طرحه الفكر الخطابي الغربي من نظريات حول عمليات تأسيس وبناء وطرح الخطاب، وما طرحه حول العوامل التي تحول بين أي خطاب، وإدراك اليقين في كل مرحله من هذه المراحل.. سعياً لتلمس سبل تجاوزها.

ويمكن على ضوء ما سلف صياغة إشكالية الدراسة في تساؤل رئيس هو: ما الأسس التي يمكن على هداها بناء نظرية خطابية قادرة على ترسيم الكيفية التي يمكن خلالها تأسيس وبناء ونقل أي خطاب في المجتمع الإسلامي، على نحو يمكن هذا الخطاب من الوصول إلى الحق حيال القضية التي يتصدى لها.. وتحقيق التاثير المأمول عبر هذا الحق دون سواه؟

أهمية الدراسة

لا مراء أن أي محاولة لتلمس الاسس التي يمكن خلالها إقامة نظرية قادرة على ترشيد أي خطاب يطرح في المجتمع الإسلامي إلى الكيفية التي يمكن خلالها تأسيس وبناء وطرح الخطاب البرهاني الذي يحمل الحق، هو أمر قمين أن يبذل في سبيله أي جهد علمي. لأن مثل هذا الجهد يسهم في تمهيد الأرضية التي يمكن أن تتبنى عليها نظرية متكاملة للخطاب الإسلامي، نابعة من عقيدة المجتمع المسلم وموائمه لواقعه، وقادرة على التصدى لمشكلاته عبر ما تطرحه من سبل للكيفية التي يمكن خلالها بناء الخطاب الحق.

والواقع أن مثل هذا النظرية التي تسعى دراستنا هذه لتلمس أسسها يمكن ـ إن قدر لها أن تنبني على أسس سليمة ـ أن تصبح الأداة الرئيسة التي تمكن من:

أ ـ ترشيد العقل المسلم للكيفية التي يمكن خلالها بناء الخطاب الإسلامي الكلي ـ وما ينبثق عنه من خطابات فرعية ـ القادر على قيادة الأمة المسلمة نحو تحقيق غاياتها العليا التي تجعلها تقوم بدور الشهادة المكلفة به بين الناس، وهو ما يؤهلها لدرجة الخيرية بين الأمم.

ب ـ توضيح سبل التصدي للخطابات الظنية المتغايرة والمتناحرة التي تدعي كل منها أنها تمتلك الحقيقة المطلقة، وكشف مدى ابتعاد كل منها عن هذا الحق الذي تدعيه، والذي قد يجعلها تستبيح خلع ربقة الإسلام ممن يحمل تصوراً مخالفاً له. وذلك عبر القواعد التي تضعها هذه النظرية للوصول إلى البرهان أو الحق المطلق، وما يعنيه ذلك من أن أي خطاب لا تنطبق عليه هذه القواعد، لن يعدو أن يكون خطاباً ظنياً، وهو الأمر الكفيل بقسر دعاة هذه الخطابات على التسليم بظنية خطاباتهم وفضح أي ادعاء بيقينيتها، وكشف عدم منطقية ما تذهب إليه من تحقير غيرها من خطابات.. قد لا تختلف عنها في درجة الظنية شيئاً.

جـ ـ ترسيم سبل مجابهة الخطاب العلماني المهيمن على أغلب مناحي الحياة ـ في جل بلدان المجتمع الإسلامي ـ عبر كشف طبيعة الأسس التي يرتكن إليها،

ومدى انطباق البرهانية والعلمية التي يروج لها دعاته والمستفيدون من هيمنته في المجتمع الإسلامي، على مجمل طروحه.. تلك الطروح التي لم تحقق لأية بلد من بلدان المجتمع الإسلامي التي اهتدت بها في مسيرتها، إلا مزيداً من التراجع بين الأمم.

أهداف الدراسة وتساؤلاتها

أولاً ـ أهداف الدراسة:

لما كان الهم الرئيس الذي ينبغي أن تضطلع به نظرية الخطاب الإسلامي ـ التي تسعى هذه الدراسة إلى تلمس أسسها ـ يتمحور حول الكيفية التي يمكن خلالها تأسيس وبناء وطرح أي خطاب إسلامي على نحو برهاني، ولما كان تحقيق البرهنة لأي خطاب ليس بالأمر الهين وإنما تجابهه إشكاليات جمة.. فإن هذا يجعل الأهداف التي تسعى هذه الدراسة لتحقيقها، تتمحور ـ بصفة أساسية ـ حول السبل التي يمكن خلالها تجاوز الإشكاليات التي تحول بين أي خطاب إسلامي وبين الوصول إلى الحق القائم على البرهان. سواء أكانت تلك الإشكاليات الكامنة في مرحلة تأسيس المعارف التي يطرحها الخطاب، أم في مرحلة بنائها في صورة منطقية أو لغوية، أم في مرحلة نقل هذه المعارف من المصدر إلى المتلقي على النحو المرجو.

وتتجلى الإشكالية الرئيسة التي قد تحول بين أي خطاب والوصول إلى البرهان ـ كما أشرنا في مقدمة الكتاب ـ في مرحلة تأسيس هذا الخطاب، ثم تليها، في الأهمية، تلك الإشكاليات التي تتعلق بمرحلتي بنائه المنطقي أو اللغوي وطرحه على الوجه المأمول إلى الجمهور المتلقي.

لذا فإن الهدف الأكبر لهذه الدراسة هو معالجة إشكالية تأسيس الخطاب على نحو برهاني ثم يله هدف معالجة إشكالية كيفية بناء هذا الخطاب على نحو برهاني. ثم هدف معالجة إشكالية نقل هذا الخطاب إلى المتلقي على نحو لا يغير من ملامح الحقائق التي يحملها شيئاً.

وعلى ذلك يمكن تقسيم الأسس التي تسعى الدراسة إلى معالجتها، لتحقيق الأهداف الثلاثة سالفة الذكر ـ والتي تشكل معاً أسس النظرية الخطابية الإسلامية ـ إلى أنواع ثلاثة من الأسس هي:

١ ـ الأسس المعيارية:

تتجلى ضخامة إشكالية تأسيس أي خطاب على نحو برهاني، في كونها لا تقف عند اشتراط الإحاطة بشتى المعارف التي تتعلق بالقضية محور اهتمام الخطاب ـ وهو أمر عسير لا ريب ـ وإنما في كونها تتطلب تلبية شرط أكثر صعوبة، وهو توافر المعايير البرهانية التي يتم على هداها معايرة مدى سلامة المعارف التي يمكن الحصول عليها، والغايات (الصريحة أو الضمنية) القابعة خلف طرح هذا الخطاب، والوسائل التي يقدمها هذا الخطاب لتحقيق تلك الغايات.

ومكمن الصعوبة هنا يتمثل في أن برهانية هذه المعايير تتوقف على برهانية الخطاب الأعلى الذي تستمد منه، وبرهانية هذا الخطاب الأعلى تتوقف ـ أيضاً ـ على برهانية شتى الخطابات التي تعلوه.. حتى نصل إلى الخطاب الأم الذي لا يعلوه خطاب، وهو الخطاب الكلي (التصور الكوني)، والذي يخلف أي خلل يصيب أي طرح من طروحه، أو طروح الخطابين الإبستمولوجي أو الأيديولوجي ـ اللذين ينبثقان عنه انبثاقاً مباشراً ـ خللاً حتمياً فيما عداهما من خطابات.

والمتأمل في وضعية هذه الخطابات الكبرى في المجتمع الإسلامي يجد غياباً للخطاب الإسلامي الكلي (التصور الكوني) الذي ينبني على أسس برهانية. وهو ما جعل غياب الخطابين الإبستمولوجي والأيديولوجي القائمين على أسس برهانية.. أمراً حتمياً.

ومثل هذه الوضعية تلغي أية إمكانية لبناء أي خطاب من الخطابات الإسلامية التي تعالج أياً من القضايا الخلافية على نحو برهاني، وتضعف ـ من ثم ـ مردود أي جهد يمكن أن تضطلع به النظرية الإسلامية للخطاب، في ترشيد أي خطاب لسبل الإحاطة بشتى معطيات القضية التي يعالجها، وسبل البناء المنطقي الصارم أو اللغوي الرصين لهذا الخطاب، وسبل نقل هذا الخطاب على النحو الأمثل.

بل إن أي طرح للنظرية الخطابية نفسها حول أي جانب من جوانبها ـ والذي يعد بنية خطابية لا تغاير بنية أي خطاب آخر ـ سيكون طرحاً ظنياً؛ لأنه يفتقر إلى المعايير البرهانية التي يتم على هداها معايرة مدى سلامة ما ينتهي إليه من نتائج.

لذا فلا محيص أمام النظرية الإسلامية للخطاب ـ إذا ما أرادت أن تمنحنا بنية برهانية متكاملة حول كيفية تأسيس وبناء وطرح أي خطاب إسلامي على نحو سليم ـ من تلمس الكيفية التي يمكن على هداها بناء الخطاب الإسلامي الكلي، وما ينبثق عنه من طروح إبستمولوجية أو أيديولوجية على نحو برهاني.. وهي الطروح التي تعد الأسس المعيارية التي يمكن على هداها إقامة أي خطاب من الخطابات الكبرى (سياسة واقتصادية، واجتماعية، وإعلامية.. الخ) على نحو برهاني.

وإذا ما تحقق بناء هذه الخطابات على نحو برهاني، أصبحت هذه الخطابات مصدر المعايير التي تنبني على هداها الخطابات التي تعالج القضايا الفرعية على نحو برهاني أيضاً.

٢ ـ الأسس الإبستمولوجية[١]:

تهدف الدراسة في تناولها للأسس الإبستمولوجية التي يمكن في ضوئها بناء أية معرفة خطابية على نحو برهاني، اهتداء بالأسس المعيارية، تهدف إلى معالجة شتى الإشكاليات التي قد تحول دون برهانية مجمل المعارف التي يطرحها أي خطاب إسلامي، سواء أكانت هذه المعارف تتعلق بمعطيات القضية التي يعالجها هذا الخطاب، أم بالغايات الثاوية خلف تناول هذه القضية، أم بالوسائل التي يمكن خلالها تحقيق هذه الغايات. وذلك عبر:

أ ـ تلمس ملامح الإبستمولوجيا الإسلامية التي ينبغي أن يتحرك على هداها أي خطاب في بحثه عن المعارف التي تتعلق بالقضية التي يسعى إلى علاجها.

ب ـ الإحاطة بالكيفية المثلي التي يمكن خلالها تأسيس المعارف التي تتوافر حول

---

(١) ينبغي الإشارة إلى أن تناولنا للمقولات الإبستمولوجية ـ التي تنبثق مباشرة عن مقولات التصور الكوني ـ يمدنا بالملامح العامة التي تتشكل على هداها الأسس الإبستمولوجية للنظرية الخطابية الإسلامية، والتي يتم تناولها بشكل تفصيلي في باب مستقل.

هذه القضية على نحو متكامل وبرهاني استناداً إلى «المعايير البرهانية» المتوافرة حيالها.

جـ - معرفة السبل التي يمكن خلالها بناء هذه المعارف في صورة منطقية برهانية ولغوية واضحة لا لبس فيها.

٣ - الأسس الاتصالية:

لا مراء أن أي نجاح يمكن تحقيقه في تأسيس أي خطاب إسلامي أو بنائه، سوف يذهب أدراج الرياح إذا ما حُرم هذا الخطاب من أن يصل إلى متلقيه، أو إذا ما تمكن مصدر هذا الخطاب من إيصاله، ولكن تم استقباله على نحو مشوه؛ لخلل ما في عملية الاتصال التي تم خلالها نقل هذا الخطاب.

لذا.. فإن النظرية الإسلامية للخطاب لن تكتمل دون طرح تصور سليم ومتكامل للدور الذي ينبغي أن يضطلع به النظام الاتصالي في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود. وهو الدور الذي لن يتم على النحو المرجو، في ظل وجود أي قيود أو عقبات يمكن أن تحول دون وصول أي خطاب يحمل الحق إلى جمهوره، سواء تلك القيود أو العقبات التي تتعلق بحرية الاتصال الخطابي، أو حرية تملك وسائل الاتصال الخطابي (وسائل الإعلام)، أو حرية الوصول إليها.

كما أن هذه النظرية تظل مبتورة إذا لم تطرح تصوراً للكيفية التي يمكن خلالها تجاوز شتى العقبات التي تكمن في عمليات الاتصال ذاتها، والتي قد تحول دون تأسيس الخطاب أو نقله للمتلقي على النحو المرجو، وهي التي تتعلق بأي طرف من أطراف عملية الاتصال تلك (المرسل، والمستقبل، والرسالة، والوسيلة، والظرف الاتصالي، والأثر، ورجع الصدى).

ثانياً: تساؤلات الدراسة:

فى ضوء عرضنا السالف لإشكالية الدراسة، ولطبيعة الأهداف التي تسعى لتحقيقها من التصدى لهذه الإشكالية، يمكن طرح نوعين من التساؤلات تسهم الإجابة عليهما في التصدي لهذه الإشكالية:

النوع الأول من التساؤلات: تعد الإجابة عنه توطئه ضرورية لتلمس أسس النظرية الخطابية في المجتمع الإسلامي المعاصر، وعلى الرغم من صعوبة الفصل بين إجابات هذا النوع من التساؤلات، وإجابات تساؤلات النوع الثاني المتعلقة بجوهر أسس النظرية الخطابية؛ فإن الفصل بينهما في مرحلة التساؤل التي نحن بصددها تبدو جدواه أكبر، لكونه يؤطر بوضوح للأبعاد الأفقية والرأسية التي يمكن التحرك في نطاقها بحثاً عن تلك الأسس.

وتتمثل أهم هذه التساؤلات فيما يلي:

- ما المقصود بمصطلح الاتصال الخطابي، وما الفهم الذي تتبناه الدراسة له ولنظريته؟
- ما الأسس التي تشكل طروح النظريات الحديثة للاتصال الخطابي في الدراسات الغربية؟ وما المدى الذي يمكن خلاله الإفادة من هذه الطروح في تأسيس نظرية خطاب إسلامية؟
- ما ملامح البنية الفكرية والمجتمعية التي تسود المجتمع الإسلامي المعاصر؟ وما مدى انعكاساتها على بنية النظرية الإسلامية للخطاب؟

النوع الثاني من التساؤلات: وهو المتعلق بشكل مباشر بالأسس التي يمكن على هداها بناء النظرية الخطابية في المجتمع الإسلامي، وتتمثل أهم هذه التساؤلات فيما يلي:

- ما ملامح التصور الكوني الإسلامي؟ وما ملامح الإبستمولوجيا والأيديولوجيا التي تنبثق عنه؟ وكيف يمثل كل ذلك الأساس الذي يمكن على هداه معايرة منطلقات وغايات ووسائل أي خطاب في المجتمع الإسلامي؟
- ما الأسس الإبستمولوجية التي يمكن على هداها تأسيس وبناء المعرفة التي يطرحها أي خطاب في المجتمع الإسلامي على نحو برهاني؟[1].

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن تناولنا للمقولات الإبستمولوجية التي تنبثق مباشرة عن مقولات التصور =

- ما الأسس المجتمعية التي يمكن على هداها بناء بيئة اتصالية تدعم - ولا تعوق - طرح الخطابات التي تحمل الحق الكفيل بتحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود؟

- ما الأسس التي يمكن على هداها بناء عمليات اتصالية قادرة على نقل الخطاب الذي يحمل الحق حيال أية قضية من القضايا التي تطرح في المجتمع الإسلامي على النحو المرجو؟

منهجية الدراسة

ثمة صنفان من المناهج، مناهج تتداخل تداخلا تاما مع المذهب الفكرى الذي أفرزته، بحيث يستحيل فصلها عنه واستخدامها من قبل منهج آخر[١] وهذا ما يمثله بشكل واضح المنهج الوضعي الذي قام عليه التصور الكوني العلماني، والمنهج الإسلامي الذي تقوم عليه الأبنية الفكرية الإسلامية، والذي يضم تحت لوائه منهجين كبيرين هما المنهج الأصولي الذي يختص بمهمة التأصيل المنهجي والتنظيري، ممثلاً في منهجية الاجتهاد، والتي ترتبط أساساً بفقه الحكم، والتي لا تهمل في الآن نفسه فقه الواقع. والمنهج الثاني هو المنهج الحضاري، والذي يرتبط بفقه الحركة وفقه الواقع والتغيير والاستخلاف[٢] وهذا المنهج الإسلامي هو الذي تستفيد الدراسة من

= الكوني يعد بمثابة تناول للملامح العامة التي تتشكل على هداها الأسس الإبستمولوجية للنظرية الخطابية الإسلامية، والتي ستتناولها بشكل تفصيلي في باب مستقل.

(١) محمود زيدان، **مناهج البحث الفلسفي**، (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧) ص٧.

(٢) حول ملامح المنهج الأصولي انظر:

- محمد محمد امزيان، **مناهج البحث بين الوضعية والمعيارية**، سلسلة الرسائل الجامعية (٤) (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٢) ص ص٣٩٩، ٤٠٦.

- سيف الدين عبد الفتاح «التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر»، **رسالة دكتوراه غير منشورة**، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٧) ص ص٢٢١، ٢٢٢.

وحول أهم ملامح المنهج والمنظور الحضاري انظر:

- نصر محمد عارف، **نظريات التنمية السياسية**، دراسات نقدية مقارنة في ضوء المنظور =

بعض طروحه في معالجة بعض القضايا التي تتناولها. وثمة صنف آخر من المناهج، وهو ذلك الذي يتمثل في تلك المناهج التي ليس بينها وبين المذاهب الفكرية علاقة ارتباطيه، لكونها في الغالب أدوات محايدة يمكن لأي مذهب أن يستخدمها دونما حرج ومن هذه المناهج: المنهج الفرضى والمنهج التمثيلي، ومنهج الشك واليقين، والمنهج الظاهراتي، ومنهجاً التحليل والتركيب، والمنهج المقارن.

وستعتمد الدراسة على منهجى التحليل والتركيب بصفة جوهرية، وعلى المنهج المقارن في المواضع التي تقتضى الاستعانة به.

وفيما يلى نلقى نظرة خاطفة على كيفية استفادة هذه الدراسة من تلك المناهج.

أولاً ـ منهجاً التحليل والتركيب:

ـ منهج التحليل:

يستعين به الباحث في فحص وتحليل الأسس التي تشكل ملامح نظرية الخطاب التي ينبغي ان تسود في المجتمع الإسلامي المعاصر، سواء الأسس المعيارية الثاوية في مقولات التصور الكوني الإسلامي، وما ينبثق عنه من مقولات إبستمولوجية أو أيديولوجية. أو الأسس المعرفية التي تنطلق منها هذه النظرية في تحديد كيفية تأسيس المعرفة البرهانية وبنائها. أو الأسس الاتصالية التي تمكن من تحديد طرق إيصال هذه المعرفة إلى الجمهور المتلقي.. بأعلى كفاءة ممكنة.

كذلك يستعين به الباحث في تحليل بنية النظريات الخطابية الغربية لوضع اليد على الطروح التي تقدمها هذه النظريات، وما يمكن الإفادة منه في سعي الدراسة لتأسيس النظرية الإسلامية وما ينبغي تجاوزه.

ـ منهج التركيب:

ما يكاد المرء يعبر خطوة التحليل ـ بل وربما قبل أن يعبرها ـ حتى يواجه

= الحضاري الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٦)، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣) ص ص١٠٤: ٨٨.

ـ سيف الدين عبد الفتاح، مرجع سابق، ص٣٤٦.

بضرورة اتخاذ موقف معين لإقامة البناء الجديد، ووسيلته في ذلك منهج التركيب. والتحليل والتركيب هما شقان لمنهج واحد أو هما منهجان متضايفان، لأن من يقوم بتحليل موقف مركب إلى عناصره بغية فحص هذه العناصر أو تفنيدها لا يقف عند مرحلة التحليل هذه، بل يسعى إلى تجاوزها وترتيب ما وصل إليه من عناصر ترتيباً جديداً، أو يصنفها تصنيفاً جديداً أو هذه كلها مجتمعه وذلك هو التركيب، إنه الوصول بالموقف القديم إلى مركب جديد، وحتى يمكن الوصول إلى هذا الموقف الجديد، لا بد من مبدأ موجه يتخذ في ضوئه الباحث مواقفه حيال المعطيات التي أمامه[1].

وعلى الرغم من أن الباحث يسعى إلى الإفادة ـ في تلمسه لأسس النظرية الخطابية التي تناسب المجتمع الإسلامي المعاصر ـ من طروح النظريات الخطابية الحديثة ومن الدراسات العربية التي قدمت في هذا المجال، فإن المبدأ الأساسي الذي يظل يحكم طروح الدراسة حول هذه الأسس، هو طبيعة الهدف الذي ينبغي أن يسعى إليه أي خطاب يمكن وصفه بالخطاب الإسلامي، ألا وهو الوصول إلى الحق، وليس هناك إمكانية للوصول إلى هذا الحق، إلا إذا بني الخطاب الذي يحمله على نحو برهاني رصين. وهو الأمر الذي يجعل المسعى الرئيس الذي تسعى إليه هذه الدراسة ـ عبر منهج التركيب ـ هو تلمس الأسس التي يمكن على هداها بناء هذا الخطاب على ذلك النحو.

ثانياً ـ المنهج المقارن:

وهو أداة مهمة في استكشاف أوجه التباين والتوافق بين طروح النظريات الخطابية المختلفة عبر تاريخها الطويل، وبين طروح هذه النظريات والطروح التي ينبغي أن تبنى عليها النظرية الخطابية في المجتمع الإسلامي، وبين ملامح الفكر الخطابي العلماني السائد في أغلب مجتمعات العالم الإسلامي والطرح الإسلامي البديل... وما إلى ذلك من قضايا تحتاج إلى المقارنة.

---

(١) محمود زيدان، مرجع سابق، ص ص١٢٤ : ١٢٣.



الباب الأول

ملامح نظريات الخطاب المعاصرة

مدخل

الفصل الأول: الاتصال الخطابي: إشكالية المصلح.

الفصل الثاني: العوامل التي تشكل أسس نظريات الخطاب قديماً وحديثاً

الفصل الثالث: التطورات التي شكلت نظريات الخطاب المعاصرة

خلاصة نقدية



مدخل

يتطلب فهم طروح النظريات الحديثة للخطاب (نظريات الاتصال الخطابي) معالجة قضايا ثلاث هي:

أ - إشكالية مصطلح الاتصال الخطابي ومبررات تبني الدراسة لمصطلح الاتصال الخطابي دون غيره من المصطلحات، وأهم التعريفات التي قدمت له، والتعريف الذي تطرحه الدراسة له ولنظريته.

ب - التعرف على العوامل التي تشكل أسس النظريات الخطابية قديماً وحديثاً.

جـ - وضع اليد على أهم التطورات التي شكلت نظريات الاتصال الخطابي الحديثة وأهم الطروح التي جاءت بها هذه التطورات. على النحو الذي يسهم في التعرف على ما يمكن الاستفادة منه من هذه الطروح وما ينبغي تجاوزه في التأسيس لنظرية خطاب إسلامية قادرة على التصدي للإشكاليات التي يعاني منها الاتصال الخطابي في المجتمع الإسلامي المعاصر.

وفيما يأتي نتناول كل قضية من هذه القضايا الثلاث في فصل مستقل.



الفصل الأول

الاتصال الخطابي: إشكالية المصطلح

المبحث الأول: ماهية الاتصال الخطابي.

المبحث الثاني: المفهوم الذي تطرحه الدراسة للاتصال الخطابي ولنظريته.

المبحث الأول

ماهية الاتصال الخطابي

ينقسم هذا المبحث إلى مطلبين اثنين هما:

- دلالات مصطلحي الاتصال والخطاب.
- مفهوم الاتصال الخطابي في الفكر الغربي وتطوراته.

المطلب الأول

دلالات مصطلحي الاتصال والخطاب

تستخدم الدراسة عبارة «الاتصال الخطابي» لتشير في الأساس للمعنى الذي يحمله المصطلح اللاتيني «Rhetorike» والواقع أن هذا المصطلح اللاتيني يعد واحداً من المصطلحات التي تمثل ترجمتها إشكالية واضحة، لا في اللغة العربية وحدها، وإنما في كل اللغات غير الأوروبية، لأنها كما أشار لذلك «جورج أ. كيندي» لا تناظرها كلمة في هذه اللغات مناظرة تامة[١].

وهذه حقيقة يؤيدها ما ذهبت إليه الترجمات العربية لهذا المصطلح ـ كما أشرنا إلى ذلك سلفاً ـ على أنه الخطابة تارة والبلاغة تارة أخرى.

وأمام هذا الخلط فى الدلالة العربية لهذا المصطلح، فإن الدراسة تميل لاستخدام اصطلاح جديد بديل لهذين المصطلحين (البلاغة والخطابة)، يتألف من مصطلحي «الاتصال» و«الخطاب» واللذين يحملان الدلالة اللغوية والاصطلاحية نفسها ـ تقريباً ـ في الإنجليزية والعربية، وذلك لسببين:

---

(١) انـــظـــر: Kennedy. George A Comparative Rhetoric An Historical and Cross-Cultural Introduction (N.Y: Oxford Oxford Uni. Press, 1998) p.2.

السبب الأول: أن مصطلح الخطابة كما يعرفه الكتاب المهتمون بهذا الفن يشير إلى «فن مشافهه الجمهور وإقناعه واستمالته» أما مصطلح البلاغة فإن تعريفه الذائع هو «مطابقة الكلام لمقتضى الحال بعد مراعاة فصاحته»[1] وأي من التعريفين لا يطابق الآخر مطابقة تامة، على الرغم مما بينهما من تداخل كبير، كما أن أيا منهما لا يطابق المعنى الذي تمحورت حوله تعريفات الـ (Rhetoric) عبر تاريخها المديد، والمتمثل في النظر إليه على أنه علم وفن وكذلك ممارسة الاتصال الخطابي سواء المقنع، أو بصورة أشمل الفعال أو المؤثر، أكان هذا الخطاب شفاهة أم كتابة.

السبب الثاني: ويتكئ على التطورات التي شهدها علم الـ (Rhetoric) في العالم الغربي، لا سيما في القرن العشرين، وخصوصاً نصفه الثاني، والتي جعلته ـ كنظرية لبناء الخطاب ـ لا يقصر همه عند التنظير لتأسيس وبناء وطرح الخطاب في مستواه الميكرو الماثل في النصوص بشكل فعال ومؤثر، وإنما بدأ يُنظر إلى الكيفية التي يتسنى خلالها لعملية الاتصال الخطابي أن تنجز المعرفة. وذلك استناداً للتطورات التي أصابت فهم حقيقة اللغة، التي هي مادة الخطاب، على يد علماء الألسنية. واتساع النظرة إلى المساحة التي يحتلها المنطق الخطابي، الذي أسس له «أرسطو» في كتابه «الخطابة» حتى كاد يصبح الأداة الوحيدة القادرة على إنتاج معارف جديدة كما ذهب إلى ذلك كل من بيرلمان، وروبرت سكوت، وتوليمان ومن نحى نحوهم من الذين أسسوا المرحلة الجديدة التي يمر بها علم الـ (Rhetoric) والتي يطلق عليها المرحلة الإبستمولوجية.

وعلى ضوء ذلك أصبح ينظر إلى شتى الحقول المعرفية «فلسفة، علوم إنسانية، علوم طبيعية» على أنها منتج خطابي ـ وليست حقائق ثابتة ـ لكونها تتعامل غالباً مع ظواهر متعددة الأبعاد على نحو يصعب الإحاطة التامة بها، وتوجه لجمهور خاص بها ساعية لكسب قبوله لما تقدمة من معارف. وتتم صياغتها اعتماداً على اللغة ذات الدلالات المتغيرة. وهو ما يجعل من ثم نتائجها، حتى لو تحرت سبل البرهنة، نتائج احتمالية وليست مطلقة.

---

(١) أشرنا لمزيد من هذه التعريفات في الحديث السالف عن الكتابات العربية في مجال البلاغة والخطابة.

وقد كان طبيعياً أن يتم النظر إلى البنى الفكرية الكبرى (الأيدلوجية والإبستمولوجية) على أنها لا تعدو أن تكون نوعاً من الخطابات الكبرى التى تتفرع منها خطابات صغرى.. وهكذا.. أصبح مصطلح (Rhetoric) يدور حول التنظير للكيفية التي يتم خلالها إنتاج شتى أشكال الخطاب، وبشتى مستوياته، مما جعل بعض الباحثين ينظر إليه ـ كما أشار لذلك صلاح فضل[1] ـ على أنه **أصبح النحو العالمي للخطاب**.

وهكذا.. وفي ظل اتساع دلالات هذا المصطلح أصبح من الصعب أن يتطابق معه أي من مصطلحى البلاغة أو الخطابة بدلالتيهما اللتين اكتسباها عبر تاريخيهما المديد.

لذا، لا محيص هنا من استخدام اصطلاح جديد قادر على احتواء كل تلك المساحة الدلالية، وهو الماثل في عبارة (الاتصال الخطابي) نسبة إلى الخطاب Discourse وليست الخطابة التي يقابلها بنفس الدلالة العربية في اللغة الإنجليزية مصطلح (Oratory) وهو مصطلح شائع في اللغات الأوروبية الكبرى أيضاً.

ولمزيد من التعرف على مصطلح «الاتصال الخطابي» نستعرض دلالات كل من المصطلحين اللذين تتشكل منهما هذه العبارة الاصطلاحية وهما الاتصال والخطاب.

أ ـ الاتصال: Communication

الاتصال لغة: من مادة وصل، والاتصال تعني التحام الشيء بالشيء. واتصل الشيء بالشيء لم ينقطع ووصله إليه، وأوصله أنهاه إليه، وأبلغه إياه[2] واتصل الشخص بالشخص اجتمع به وخاطبه[3].

الاتصال اصطلاحاً: الواقع أن تعريف الاتصال أو بالأحرى تعريفات الاتصال

---

(١) صلاح فضل، مرجع سابق، ص٧٤.

(٢) محمد بن مكرم ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد١١، ط٣ (بيروت: دار صابر، ١٩٩٤) ص٧٢٦.

(٣) مجموعة من اللغويين العرب، **المعجم العربي الأساسي**، توزيع لاروس، ص١٣١٢.

تتسع تارة لتشمل كل العمليات التي يتم خلالها نقل معني أو إشارة ما من طرف لآخر، سواء أكانت أطرافاً إنسانية أم كانت كائنات حية أخرى أم أنظمة آلية، وتضيق تارة حتى تكاد تتطابق مع التعريفات التي تتعلق بنوع واحد من أنواع الاتصال وهو الاتصال الإنساني.

ومن التعريفات التي تطرح تصوراً متسعاً لتعريف الاتصال تعريف «نوبرت وينر» حيث يرى أن الاتصال هو «كل الإجراءات التي يمكن بمقتضاها أن يؤثر عقل بشري في عقل آخر... أو جهاز في آخر»[1].

كذلك يقول أوسجود Osgood إنه «يكون لدينا اتصال بأوسع المعاني عمومية حينما يؤثر فرد أو نظام في آخر باستخدام إشارات يمكن نقلها عبر وسيلة ما تربط بينهما»[2].

كذلك تعريف «ستيفنز» له على أنه «استجابة الكائن الحي لمنبه معين بشكل ما، فالاتصال يحدث حينما تطرأ تغيرات ما على ظروف محيطة (منبه)، تفرض نفسها على الكائن الحي وتجعله يقدم على عمل معين حيال هذه التغيرات»[3].

ومن التعريفات التي تطرح تصورا ضيقاً لتعريف الاتصال تعريف كارل هوفلاند للاتصال على أنه «العملية التي ينقل بمقتضاها القائم بالاتصال منبهات (عادة رموز لغوية) لكي يحدث تعديلاً ما في سلوك مستقبل الرسالة»[4].

وهذا التعريف يحصر ما يمكن أن يندرج تحت مصطلح الاتصال، فقط في الاتصال البشري الذي يسعى خلاله القائم بالاتصال لإحداث تأثير متعمد في المستقبل. عبر اللغة، أو غيرها من المنبهات أو الرموز غير اللغوية، التي يتطلب فهمها والتفاعل معها ترجمتها إلى رموز لغوية.

---

(١) انظر: جيهان رشتي، **الأسس العلمية لنظريات الإعلام**، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨) ص٥٣.

(٢) انظر: حمدى حسن، مرجع سابق، ص١١.

(٣) انظر: جيهان رشتي، مرجع سابق، ص ص٥٢:٥١.

(٤) نفس المرجع، ص٥٠.

كما يذهب هنري جربنر إلى أن الاتصال «تفاعل اجتماعي يتم خلاله تبادل رسائل تنطوي على مشاركة ثقافية»[١] كما ذهب كل من سولا بول وشرام وفراي وماكوبي وباركر إلى أن الاتصال «هو العملية التي يتم خلالها توصيف أي فعل اجتماعي»[٢].

وهكذا وأمام تنوع دلالات مصطلح الاتصال التي لا تقف عند جانبه البشري وإنما تمتد إلى العمليات التي يتم خلاها التفاعل بين الكائنات الحية الأخرى بل وبين الآلات تبدو عملية تحديد أي اتصال نقصد وهو هنا الاتصال الخطابي ـ والذي يتم بين الكائنات البشرية عبر استخدام خطاب ما ـ أمراً لا محيص منه.

ب ـ الخطـاب: Discourse

هو المنتج النهائى للعملية الاتصالية، والذي يتوقف عليه مدى نجاح المرسل (الذي يقود العملية الاتصالية) في تحقيق الهدف الذي يصبو إليه. لذا نجد أن جل اهتمام النظرية الخطابية يتمحور حول كيفية بناء خطاب فعال قادر على تحقيق الغرض منه، كما عرف أ. هـ ريتشاردز ـ متأثراً بجورج كامبل ـ الاتصال الخطابي بهذا المعنى[٣]، بل ونحا كثيرون من علماء الاتصال الخطابي منحى مماثلاً[٤]

ولفهم دلالة هذا المصطلح نعود قليلاً إلى المعنى اللغوي الذي يحمله في اللغة العربية فنجد أنه يشير إلى الملفوظ أو الكلام المراد به البيان، فالخطاب كما جاء في

---

(١) انظر: حمدي حسن، مرجع سابق، ص١٤.

(٢) Alan Hancock, Communication Planning for Development and Operational Framework (Paris: Unesco 1981) p.11.

(٣) Daniel Fogarty "A.H. Richards, theory" in Joseph Schwartiz and John A Rycenga (eds.). The Province of Rhetoric (N.Y: the Ronald Press company. 1965) p.345.

(٤) انظر على سبيل المثال:

- Michael. McGuire "The Structure of Rhetoric" Philosophy and Rhetoric Vol. 15 N (U.S.A: Pennsylvania State Uni. Press, Summer 1982), pp.149, 167.
- David W. Smit, "The Uses of Defining Rhetoric" Rhetoric Society Quarterly Vol. 27 N 2 (Pennsylvania: Pennsylvania state Uni., Spring 1997) p.41.

لسان العرب (الخِطابُ والمُخاطَبة: مُراجَعَة الكَلامِ، وقد خاطَبَه بالكلام مُخاطَبَةً وخِطاباً، وهُما تخاطَبانِ. وفَصْلَ الخِطابِ هو أن يَحْكُم بالبيِّنة أو اليَمِين؛ وقِيل: معناه أن يَفْصِلَ بين الحَقِّ والبَاطِل، ويُمَيِّز بَيْنَ الحُكْمِ وضِدِّهِ»[١].

أما في الاصطلاح فيعرفه التهانوى أنه «اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه، فاحترز باللفظ عن غيره من الأقوال المهملة، وبالمقصود به الإفهام عن كلام لم يقصد به إفهام السامع، فإنه لا يسمى خطابا، وختم تعريفه للخطاب، بالقول إن الخطاب، إما الكلام اللفظى أو النفسي (ويقصد به الوحي) الموجه نحو الغير للإفهام»[٢].

ولا يبتعد المعنى اللغوى للخطاب في العربية كثيراً عن المعنى المعجمي أو الاصطلاحي في اللغات الأجنبية الحية، فمعنى الخطاب في اللغة الإنجليزية كل كلام تجاوز الجملة الواحدة سواء كان ملفوظاً أو مكتوباً. واصطلاحاً هو «استعمال اللغة منظوراً إليها على أنها شكل من أشكال الممارسة الاجتماعية»[٣].

ولعل أقرب التعريفات للخطاب ذلك الذي يشير إلى أنه «مجموعة دالة من أشكال الأداء اللفظى حيث تشكل الجمل نظاماً متتابعاً تسهم به في نسق كلى متغاير ومتحد الخواص، ويتضمن جملة من الأفكار التي تعبر عن رؤية لها منطلقها الخاص[٤].

غير أن ثمة دلالة غربية حديثه لهذا المصطلح، تغلغلت في الشبكة الدلالية لمصطلح الخطاب العربي، وهذه الدلالة تشير إلى معنى متسع، ينظر خلاله إلى

---

(١) ابن منظور، مرجع سابق، المجلد الأول، ص٣٦١.

(٢) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق. لطفي عبد البديع، (القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢) ص١٧٥.

(٣) James Jasinski, Source Book on Rhetoric: Key Concepts in Contemporary Rhetorical Studies (N.Y: Sage 2001), p.170.

(٤) محمد صالح الشنطي، «نظرية النقد العربي القديم في ضوء الخطاب الثقافي العام».
Available at"http://www.aushtaar.net/entry4/d_sa_nti.htm 1420.

الخطاب «على أنه منظومة من القواعد التي تميز مجموعة من المنطوقات التي تنتظم داخل الممارسة الخطابية، وهو منظومة تسمح بتكوين مواضيع البحث، وتوزيعها، وتحديد أنماط القول، ولعبة المفاهيم والاحتمالات النظرية»[(١)].

وهذا المعنى المتسع هو الذي يشكل ملامح الخطابات المفردة (النصوص) التي يتم إنتاجها في ظلاله «فإنتاج الخطاب (كنص مفرد) في أي حقل معرفي تحكمه منظومة من القواعد تتجاوز طبيعته اللسانية، إذ تتداخل فيها شبكة من العلاقات الاجتماعية والسياسية، والثقافية.. ثمة قيود ثقافية تحيط بهذه الشبكة، فإنتاج الخطاب ليس حراً، بل هو محكوم في كل حقل من حقوله بما يكفل للمهيمنين عليه السيطرة والتوجيه[(٢)].

ويشكل هؤلاء المهيمنون ما يعرف بمجتمع الخطاب (Discourse Community) والذي يتشكل من مجموعة من أفراد، تتشارك في افتراضات معينة حول طبيعة الحقيقة، ولديها حس واحد حول ما هو جدير بالحديث عنه، وما هو ليس كذلك، ومن ذا الذي لدية الحق في الكلام وعن أي شيء يمكن أن يتكلم، ولديها أسس في تحديد الشخص الذي يمكن أن يعد من أفرادها دون غيره[(٣)] ومثال لمجتمع الخطاب: مجتمع الخطاب العلمي، أو الفلسفي، أو الديني، أو الأدبي... الخ.

ولذا.. فالخطاب بمفهوميه الضيق والمتسع هو «مصطلح يعين الطريقة التي تشكل بها الجمل نسقاً تتابعياً وتشارك في كل متجانس ومتنوع على السواء، وكما أن

---

(١) عبد الله إبراهيم «المصطلح والمعرفة»

Available at hthtp://www.abdullah_ibrahim.com/page 2_2_4_1.htm. 13/5/03

(٢) محمد صالح الشنطي، مرجع سابق، ص٢.

(٣) حول سمات مجتمع الخطاب انظر:

- Henry Jankiewicz "The Concepts of Rhetoric" available at: http:// web.syr.edu /~ hjjankie /209/ cncpts. rnet.html/ 7/02/2003 pp 8:10.
- Theresa Enos, (ed) Encyclopedia of Rhetoric and Composition: communication from Ancient times to information age (N.Y: Garland publishing inc, 1996), pp.194, 196.

الجمل تترابط في الخطاب لكي تصنع نصاً منفرداً، فإن النصوص ـ ذاتها ـ تترابط مع نصوص أخرى لتصنع خطابا أوسع نطاقاً»[١].

وهكذا.. وبعد استعراضنا السريع للدلالات التي يحملها مصطلح الاتصال الذي يكاد ينحصر بمعناه الضيق في جانبه الإنساني، وهو ما يجعله يقترب من المعني الذي يحمله مصطلح (Rhetoric)[٢]. يتضح لنا أن مصطلح الـ (Communication) أوسع من مصطلح الـ Rhetoric الذي لا يشتمل إلا على ما يقع في نطاق الاتصال الإنساني، بل والاتصال الإنساني العمدي فقط، والذي يعتمد بصفة أساسية على استخدام اللغة.

أما فيما يتعلق بمصطلح الخطاب Discourse فالعكس هو الصحيح ذلك أن دراسات الخطاب أو علم الخطاب هي في النهاية جزء ـ وإن كان جوهرياً ـ من الميدان الذي يحتله مصطلح الـ (Rhetoric) والذي يهتم بمجمل مكونات العملية الاتصالية بما فيها الرسالة الخطابية (الخطاب)، ولا يجعل همه الرئيس منصباً فقط على المنتج الخطابي كما هو حال دراسات الخطاب.

وهذا ما جعل مصطلح الـ (Rhetoric) هو المصطلح الشائع في التعبير عن مجمل عملية الاتصال الخطابي سواء في شق الممارسة أو في شق التنظير. وهذا ما

---

(١) ديان مكدونيل، مرجع سابق، ص٣١.

وحول الخطاب بمفهومه المتسع يقول «محمد منير حجاب» الخطاب بمفهومه العام كلمة تطلق وتشير إلى نظام فكري يتضمن منظومة من المفاهيم والمقولات النظرية حول جانب معين من الواقع الاجتماعي بغية تملكه معرفياً.. وبهذا المعنى فالخطاب هو المعرفة الخاصة بجانب محدد عن الواقع أو عن ظاهرة محددة.. وعند الإضافة يتحدد مجال الخطاب فنقول الخطاب التاريخي، والخطاب الفلسفي... الخ).

ـ محمد منير حجاب «مواصفات الخطاب الإسلامي» في نخبة من الباحثين والكتاب، الخطاب الإسلامي المعاصر: دعوة للتقويم وإعادة النظر (دولة قطر: مركز البحوث والدراسات التابع لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٦) ص٤٩٠.

(٢) ولعل هذا ما جعل بعض الباحثين يذهب إلى أنهما مصطلحان متطابقان انظر:

- Sonya, K. Foss, Karen A. Foss and Robert Trapp (eds.) Contemporary perspectives on Rhetoric 3[ed] edition (Illinois: Waveland Press Inc. 2002), p.4.

جعل استخدام الترجمة الحرفية للاتصال الخطابي وهي Discursive communication أمراً نادر الاستعمال، ولا يستخدم إلا بشكل عرضي وفي نطاق الحديث عن الـ (Rhetoric)[1].

أما المقابل الأكثر استخداماً إلى حد ما - الذي يشير بشكل حرفي - أيضاً - إلى الاتصال الخطابي فهو (Rhetorical communication) غير أن ما يحمله مصطلح الـ (Rhetoric) من دلالات اتصالية لا خلاف عليها جعل إضافة مصطلح الـ (communication) إلى مصطلح الـ (Rhetoric) نوعاً من التكرار وهذا ما جعل مصطلح الـ (Rhetoric) يستخدم منفرداً، عند جل الدراسات، ليشير إلى الدلالة عينها (الاتصال الخطابي) دونما لبس، وإن تباينت هذه الدراسات فيما بينها في الاهتمام بالجوانب المختلفة لعملية الاتصال الخطابي. وذلك تبعاً للمراحل التاريخية التي مر بها هذا العلم، وكذلك حسب اهتمامات أصحاب هذه الدراسات.

وفيما يأتي نعرض للمعاني اللغوية والاصطلاحية التي يشير إليها مصطلح الـ Rhetoric والذي شهد تطورات واضحة في دلالاته، لا سيما في القرن العشرين، حتى أصبح همه يتمحور - خاصة في النصف الثاني من هذا القرن - حول النظر إلى عملية الاتصال الخطابي كأداة لإنتاج المعرفة وليس فقط نقلها.

المطلب الثاني

مفهوم الاتصال الخطابي في الفكر الغربي وتطوراته

ترتبط معرفة ماهية الاتصال الخطابي ارتباطاً وثيقاً بفهم الفلاسفة والعلماء الذين نظروا للمعني الذي يشير إليه مصطلح (الاتصال الخطابي Rhetoric)، ولا يعدو التعريف الذي يطرحه أي منهم لهذا المصطلح إلا أن يكون بمثابة الجوهر، أو الماهية التي يتمحور حولها الطرح التنظيرى الذي يقدمه لعملية الاتصال الخطابي.

ولما كان مصطلح الـ (Rhetoric) يشير في جوهره إلى دلالات متعددة، ويحمل

---

(١) Carroll C. Anold, Kenneth D. Frandsen, Conception of Rhetoric and Communication "in Carroll C. Anold, John W. Bowers, Handbook of Rhetorical and Communication theory (London: Allyn and Bacon, Inc 1984) p.3.

بين طياته أبعاداً متعددة، فقد كان طبيعياً أن تتعدد مفاهيمه بتعدد الرؤى التي عملت على التنظير له، وهذا ما جعل إمكانية طرح تعريف متفق عليه لماهية الاتصال الخطابي أمراً بعيد المنال[1] وإن لم يمنع ذلك من وجود ملامح عامة لا اختلاف عليها.. يمكن عند تلمسها الإحاطة بماهية الاتصال الخطابي.

وقبل استعراض التعريفات المختلفة التي قدمت له من قبل فلاسفة وعلماء غربيين نعرض للدلالات اللغوية التي يحملها ذلك المصطلح، وأهم التطورات التي شهدتها دلالاته.

دلالات مصطلح الاتصال الخطابي وتطورات هذه الدلالة:

يأتي مصطلح الاتصال الخطابي في الإنجليزية Rhetoric، وفي الألمانية Rhetorik وفي الفرنسية Rhetorique، من الكلمة اليونانية Rhetorike وهي تتكون من شقين ike وتعنى فن أو مهارة أما الشق الأول Rhetor فيعني خبير في الأمور السياسية والعامة[2] وهي تعنى، من ثم، الفن أو التقنيات التي يستخدمها المتحدث في الشؤون العامة[3] وقد كان أول ظهور لهذه الكلمة بين أتباع سقراط في بداية القرن الرابع قبل الميلاد، وفي نهاية هذا القرن تم قبولها كعنوان لعلم منظم يهدف لتعليم الشباب كيفية التحدث بمهارة بين العامة[4].

(١) حول اتفاق علماء الاتصال الخطابي على صعوبة وضع تعريف يمكن الاتفاق عليه للخطابة انظر على سبيل المثال:

- Joseph Schwartiz and John A Rycenga (eds.). The Province of Rhetoric (N.Y: the Ronald Press company. 1965, pp.56, 57.
- Steven Johnson, Op.cit, pp.75.
- Henry Jankiewicz, Op.cit, p.2.
- Andrew R. Cline, "Introduction to Rhetoric", available at http://rhetorical.net/textbook/intro.html. 04/07/03.

(٢) Karlynk Campbell, The Rhetorical Act, 2nd edition, (Belmont: Wadsworth Publishing Co. 1996) p.5.

(٣) Kennedy. George A Comparative Rhetoric An Historical and Cross-Cultural Introduction (N.Y: Oxford, Oxford Uni. Press, 1998), p.217.

(٤) Ibid, p.217.

ويعد «أرسطو» أول من وضع أسس هذا العلم بشكل متكامل في كتابه «الخطابة» والذي يعتبر أهم عمل ظهر في مجال النظرية الخطابية حتى وقتنا هذا.

وقد كان الاتصال الخطابي في الفترة اليونانية «كممارسة» هو فن التحدث بشكل مقنع[(١)] و«كعلم» هو نظرية الخطاب الإقناعي[(٢)]، ثم اتسع ليشمل في الفترة اليونانية مجال الكتابة أيضاً[(٣)]. وشهد بعد ذلك اتساعاً ليشمل الأعمال الإبداعية، والتي لا تهدف إلى الإقناع وحث الجمهور على تبني موقف أو عقيدة ما، وإنما تهدف أساساً إلى إمتاع الجمهور من خلال التعبيرات الجمالية، كما تهدف إلى إبراز مهارات المتحدث أو الكاتب اللغوية وقدراته التعبيرية[(٤)] وقد برز ذلك جلياً في عصر النهضة[(٥)].

وربما ساعد في ذلك، المفهوم الذي طرحه «أرسطو» حول الخطابة المدحية، عندما رأي أن الخطابة التشاورية والقضائية هما صنفان يهدفان إلى التأثير في إرادة المستمع من خلال الإقناع، بينما في الخطابة المدحية يلعب الجمهور دور المتفرج وقراره رهن لمهارة المتحدث[(٦)].

ومن ثم، فإن النظر إلى الاتصال الخطابي على أنه فن الإقناع لم يعد كافيا،

---

(١) انظر:

- P. Bizzell, Bruce Herzber (editors) The Rhetorical Tradition: Reading From Classical time to the present (Boston: Bedford Books 1990), p.2.

- Gorge A. Kennedy, Op.cit, p.3.

(٢) Chaim Perelman, The New Rhetoric and its Applications (London: D. Reidel Publishing co. 1979), p.2.

(٣) Michael Morgan, Tracing the Emergence of Rhetoric and it's impact on modern composition, available at http://www.inglish.ttu.edu/courses/5361/book/morgan.htm 1/1/2003.

(٤) Lloyd E. Bitzer, Edwin Black (eds.) The Prospect of Rhetoric: Report of the National Development Project (New Jersy: Prentic-Hall, inc Englewood Cliffs. 1971) p.238.

(٥) Gorge A. Kennedy, Op.cit, p.3.

(٦) Chaim Perelman, "The new Rhetoric" in Lloyd Bitzer, Edwin Black (eds.) Op.cit, p.116.

وكان لا بد من توسيع المفهوم ليصبح فن التعبير المؤثر أو الفعال[١] سواء أكان هذا التأثير ناجماً عن الإقناع أم الإبداع.

وخلال القرن العشرين اتخذ التصور العام للاتصال الخطابي أكثر من منحى، منها ما ينظر إلى الاتصال الخطابي على أنه مصطلح يتطابق مع مصطلح الاتصال[٢] (Communication) كما أشرنا لذلك سلفاً.

ومنها من يضيق ذلك فيجعل الاتصال الخطابي هو فقط الاتصال الفعال[٣] ومنها ما يقصره فقط على الاتصال العام الفعال، ويخرج من ثم أشكال الاتصال الشخصي والمؤسسي والاتصال عبر الثقافات من دائرة اهتمام الاتصال الخطابي[٤].

وثمة منحى آخر - برز نتيجة للدور المتزايد الذي تلعبه اللغة في التأثير في عملية الاتصال الذي كشفت عنه الدراسات اللغوية الحديثة - ينظر إلى الاتصال الخطابي على أنه فن استخدام اللغة[٥] أو بشكل أوسع «فن استخدام الرموز لإحداث التأثير»[٦] وهو ما يجعل كل أشكال الاتصال التي تستخدم الرموز اللغوية، أو حتى الرموز

---

(١) Gorge A. Kennedy, Op.cit, p.3.

(٢) Sonya, K. Foss, Karen A. Foss and Robert Trapp (eds.) Op.cit, p.2.

(٣) انظر على سبيل المثال:

- A. Craig. Baird, Rhetoric: A Philosophical Inquiry (N.Y.: The Ronald Press Co. 1965), p.31.
- Brinda Lamp "Coming to Terms: Rhetoric" English Journal (U.S.A.: National Council of Teachers of English Jan 1998), p.108.

(٤) Thomas O. Sloane (editor in chief) Encyclopedia of Rhetoric, (Oxford: Oxford Uni. Press 2001), pp.125, 126.

(٥) انظر على سبيل المثال:

- Barbara A. Emmel "The Enthymeme and Argument" in Eddo Rigotti (ed.) Rhetoric and Argumentation: Proceeding of the International Conference Lugano, April 22-23 1997, (Tubingen: Max Niemeyer Verlag 1999), p.180.
- Marlin Steinmann, Jr "A Modern Definition of Rhetoric" in Rhetchard Jason, Rhetoric (N.Y.: The Bobbs-Merrill co. inc (1968), p.29.

(٦) Henry Jankiewicz, "The Concepts of Rhetoric" available at http://web.syr.edu/~hjjankie/209/cncpts.rhet.html 27/2/03 2/21.

القابلة للفهم عبر ترجمتها إلى لغة، تقع في نطاق الاتصال الخطابي.

وثمة منحى ثالث ينظر إلى عملية الاتصال الخطابي برمتها نظرة إبستمولوجية ويهتم بالكيفية التي يتم خلال هذه العملية إنجاز المعرفة.

تعريفات الاتصال الخطابي في الفكر الغربي:

المتأمل في التعريفات التي طرحت للاتصال الخطابي يجد أنها تتمحور بصفة أساسية حول التأثير الذي يمكن إحداثه عبر عمليات الاتصال الخطابي.

وفيما يأتي نعرض لنماذج من هذه التعريفات سواء تلك التي ركزت علي وسيلة التأثير أم كيفية إحداثه أم علي طبيعة التأثير ذاته.

١ ـ تعريفات ألمحت إلى وسيلة إحداث التأثير:

من هذه التعريفات من اهتم بالإشارة إلى اللغة أو بشكل أشمل الرموز كأداة لإحداث التأثير. فيعرفه كانوبلاوخ (C. H. Knoblauch) على «أنه العملية التي تستخدم اللغة لبناء الخبرة وإيصالها للآخرين»[١].

كذلك يعرفه «كينث بيرك» (Kenneth Burke) في أحد تعريفاته له على أنه «استخدام اللغة ـ كرموز ـ استخداماً إقناعياً، لدى كائنات تستجيب بطبيعتها للرموز»[٢].

وثمة من يوسع هذه الأداة لتشمل الرموز ويرى أنها «كل العمليات التي يمكن للناس أن يؤثر بعضهم في بعض من خلال الرموز»[٣].

ومن هذه التعريفات ما اهتم بالإشارة إلى مجمل العملية الاتصالية وليس فقط أداة الاتصال سواء اللغة أو الرموز.

---

(١) C. H. Knoplauch "Modern Rhetorical Theory and it's future Direction" in Bin W. McClelland, Timothy R. Donvan, Perspectives on Research and scholarship in Composition (N.Y.: MAL 1985), p.29.

(٢) Kenneth Burke, A Rhetoric of Motives (Berkeley: Uni. Of California Press 1996, p.43.

(٣) Karlynk K. Campbell, Op.cit, pp.9.

ومنها تعريف ميشيل مرجان (Michele Morgan) على إنه «فن الاتصال: أنه فن يحكم معرفة العلاقات المتشابكة بين أطراف عملية الاتصال»[1] كذلك تعريف أ. ريتشاردز (A. Richards) له (كعلم) على أنه «دراسة الاتصال والفهم»[2].

ب ـ تعريفات أشارت لكيفية إحداث التأثير:

وذلك من خلال الإشارة المباشرة إلى الإقناع وهو جوهر الاتصال الخطابي وعمدة هذه التعريفات هو تعريف «أرسطو» للخطابة على أنها «قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل أمر من الأمور المفردة»[3].

أو بالإشارة إلى الكيفية التي يحدث خلالها الإقناع وهي الاستدلال العقلي مثل تعريف إريكا ليندمان (Erika Lindeman) للاتصال الخطابي على أنه «شكل من أشكال الاستدلال العقلي فيما يتعلق بالأمور المحتملة ـ وليست اليقينية ـ التي تؤسس على اقتراحات يشارك فيها الناس كأعضاء في مجتمع أو جماعة ما»[4] وهم الذين يمثلون ما يطلق عليه مجتمع الخطاب. وتعريف توماس فارل (Tomas Farrell) الذي يرى أنه «الفن الذي يوظف المعرفة العامة لجمهور ما ويوجه ـ على ضوئها ـ أحكامهم العقلانية حول الأمور التي تقع في نطاق اهتمامهم»[5].

أو بالإشارة إلى جوهر اهتمام الفكر الخطابي المعاصر وهو المتعلق بدور الاتصال الخطابي في الوصول إلى الحقيقة، ومثال ذلك تعريف (تشفرتز وهكنز)

---

(١) Michael Morgan, Op.cit, p.14.

(٢) كذلك يعرفها Andrea Lunsford على أنها فن وممارسة ودراسة الاتصال الإنساني انظر:
- A Few Definitions of Rhetoric, Available at http://www.stanford.edu/dept/english/courses/sites/lunsford/pages/defs.htm 7/5/2003.

(٣) أرسطو طاليس، **الخطابة**: الترجمة العربية القديمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩) ص٩.

(٤) Some Definitions of Rhetoric, Available at http://www.hf.ntnu.no/engelsk/shakespeare/defs.htm

(٥) Tomas Farrell, Knowledgẽ "Consensus and Rhetorical Theory" in L. Lucaites and Others (eds.) Contemporary Rhetorical Theory (N. Y: The Guilford Press 1999), p.140.

(Chewirtz And Hikins) لها على أنها «وصف الحقيقة من خلال اللغة»[١] كذلك ثمة من يرى أنها «السعي لإدراك المعرفة»[٢].

أما عند منظري الأدب فإن كيفية التأثير تأتي من استخدام اللغة بصورة مجازية حيث تذهب رؤيتهم للاتصال الخطابي على أنه «الاستخدام الأمثل للغة والذي يبلغ كماله في المجاز»[٣].

جـ - تعريفات عملت على توضيح طبيعة التأثير المرجو:

ثمة تعريفات متعددة أشارت إلى طبيعة التأثير المرجو من الاتصال الخطابي إحداثه ومن أكثر من منظور. فمنها ما يبرز التأثير المباشر للاتصال الخطابي مثل تعريف براندا لامب على أنه «فن أو علم يتعامل مع كيفية استخدام الخطاب سواء مكتوب أو منطوق ليبلغ أو يقنع أو يحث الجمهور - سواء فرد أو جماعة - على أمر ما»[٤].

وتعريف آخر لـ «كينس بيرك» استخدام كلمات من قبل عناصر بشرية لتشكيل اتجاهات عناصر بشرية أخرى أو لاستمالتها»[٥] ومن هذه التعريفات من يعرض لهذا التأثير بشكل أكثر عمومية مثل تعريف دونالد برنت (Donald C. Bryant) هو «طريقة، استراتيجية، منهج، لحسم القضايا التي لم تحسم بعد، والوصول لحلول للمشاكل التي لم تحل بعد، وتوضيح السبل لكيفية تعامل الكائن البشري مع المسائل التي تهمه، والتي ليس ثمة طريق محدد سلفاً للتعامل معها»[٦].

---

(١) Richard A. Cherwitz, Games W. Hikins, Communication and Knowledge: An Investigation in Rhetorical Epistemology (Columbia: Uni. Of South California Press 1986), p.62.

(٢) Robert N. St. Clair, Visual Metaphor: Culture Knowledge and the New Rhetoric, Available at http://jan.ucc.nau.edu/jar/LIP/LIBB.html 1\8\2003.

(٣) Gorge A. Kennedy, "a Hoot in the Dark: the Evaluation of General Rhetoric" Philosophy and Rhetoric, Vol. 25 No 1 1992, p.1.

(٤) Brenda Lamp, Op.cit, p.108.

(٥) Kenneth Burke, A Rhetoric of Motives, Op.cit, p.41.

(٦) Donald C. Bryant, "Rhetoric: It's Functions and it's Scope" in Richard I. Jason., Op.cit, p.26.

ومن أكثر التعريفات شمولاً لطبيعة التأثير المرجو من الاتصال الخطابي تعريف للويد بتزر (Lloyd E. Bitzer) له على أنه «**نموذج لتغيير الواقع، ليس من خلال التطبيق المباشر للطاقة على هذا الواقع، ولكن من خلال خلق خطاب يغير هذا الواقع عبر الفكر والدعوة إلى الفعل**»[١].

(١) Lloyd E. Bitzer, "The Rhetorical Situation" Philosophy and Rhetoric Vol. 1, N.1 1968, p.4.

المبحث الثاني

المفهوم الذي تطرحه الدراسة للاتصال الخطابي ولنظريته

ينقسم هذا المبحث إلى مطلبين اثنين هما:

- مفهوم الدراسة للاتصال الخطابي.
- المفهوم الذي تتبناه الدراسة للنظرية الخطابية.

المطلب الأول

مفهوم الدراسة للاتصال الخطابي

المتأمل في التعريفات السابقة للاتصال الخطابي، يجد أنها لم تهتم بالإشارة إلى المنطلقات الأساسية التي تنطلق منها العملية الخطابية في طرحها للمنتج الخطابي (الخطاب)، أو طبيعة الغايات المجتمعية التي تسعى هذه العملية للإسهام في تحقيقها، وإن كان هذا لا ينفي أن ثمة دراسات كثيرة اهتمت بتوضيح تلك الأمور، ولكن في صلب حديثها عن الاتصال الخطابي، وربما يعود ذلك لكون هذه الكتابات ـ لا سيما تلك التي نشرت قبل القرن العشرين ـ قد ظهرت في أوقات ومجتمعات لم تشهد صراعات مجتمعية وفكرية قائمة نتيجة اختلافات التصور الكوني، اللهم إلا تلك الفترة التي كان الصراع فيها بين التصور الكوني العلماني الوليد والتصور الكوني المسيحي على أشده، والتي بدأ تدريجياً من عصر النهضة إلى عصر التنوير الذي شهد انتصار التصور الكوني العلماني وانحسار التصور الكوني الديني. وقد كانت هذه الفترة فترة تراجع للتنظير الخطابي، والذي كاد أن ينحصر دوره في معالجة بعض الجوانب الأسلوبية والإلقائية، نتيجة لسيادة الفكر الديكارتي خلال هذه الفترة.

وباشتداد الصراع الأيدولوجي في القرن العشرين، التفت علماء الاتصال الخطابي بشكل واضح لأهمية فهم العملية الخطابية في ضوء المنطلقات الأيدلوجية والإبستمولوجية التي تنطلق منها، ولكن لم تعر كتاباتهم لمنطلقات التصور الكوني اهتماماً واضحاً، لكون هذه الأيدلوجيات والإبستمولوجيات تنطلق في النهاية من أرضية تصور كوني واحد هو التصور الكوني العلماني، ولم تحفل ـ أيضاً ـ بتناول دور الاتصال الخطابي في تحقيق الغايات العليا، لأن هذه الغايات كانت في النهاية واحدة على اختلاف مناهج تحقيقها. وثمة اتفاق ضمني عليها.

أما إذا أردنا تلمس ماهية الاتصال الخطابي في المجتمع الإسلامي المعاصر فلا بد أن نضع في حسباننا ـ بالإضافة إلى طبيعة الفكر الذي ينبغي أن يحكم هذا المجتمع ـ واقع هذا المجتمع الذي يشهد صراعاً فكرياً وعملياً يهدد وجوده ذاته من قبل تصور كوني مغاير، يوجه أغلب أشكال الخطاب في المجتمع الإسلامي، ومن ثم، أغلب مناحي الحياة فيه، ممارسة وتنظيراً، وهو التصور الكوني العلماني. هذا من ناحية. كما يشهد، من ناحية ثانية، تبايناً بين الخطابات التي تنطلق من التصور الكوني الإسلامي يكاد يبلغ حد الصراع على النحو الذي يجعل هذه الخطابات تبدو كما لو كانت لا تنتمي إلى منطلقات تصور كوني واحد ولا تسعى إلى تحقيق غايات تصور كوني واحد. ومن ثم فلا مناص أمام هذه الدراسة من تحديد ماهية عمليات الاتصال الخطابي في المجتمع الإسلامي ـ كما ينبغي أن تكون ـ في ضوء منطلقات التصور الكوني التي ينبغي أن تنطلق منها، والغايات العليا التي تسعى للإسهام في تحقيقها، حتى يمكن تمييز أي خطاب يمكن أن يُطلق عليه خطاباً إسلامياً، من الخطاب الذي لا ينطبق عليه هذا المسمى، بصورة جلية.

والتعريف الذي تطرحه الدراسة ـ في ضوء ذلك ـ للاتصال الخطابي هو **«العملية التي يتم خلالها تأسيس وبناء وطرح خطاب يحمل الحق حيال قضية أو موقف ما أو أي أمر من الأمور التي تقع في المجتمع الإسلامي، انطلاقاً من مسلمات التصور الكوني الإسلامي، واهتداء برؤيتيه الإبستمولوجية والأيديولوجية، سعياً للإسهام في تحقيق غاياته العليا»**.

ويعد هذا المفهوم محور التصور الذي تتبناه الدراسة للاتصال الخطابي في

المجتمع الإسلامي، في سعيها إلى تلمس الأسس التي يمكن على هداها إقامة بناء نظرية قادرة على طرح تصور للكيفية التي تُمكن من بناء وتاسيس ونقل أي خطاب في المجتمع الإسلامي المعاصر ـ في ضوء هذا الفهم لعملية الاتصال الخطابي ـ على النحو الأمثل.

وقبل استعراض التعريف الذي تتبناه الدراسة لمصطلح «نظرية الخطاب» في المجتمع الإسلامي، وحتى يمكن فهم أبعاد التعريف الذي تطرحه الدراسة للاتصال الخطابي، ومن ثم للنظرية الخطابية بصورة جلية، نشير لما تقصده الدراسة من دلالات لبعض المصطلحات والألفاظ التي وردت في هذا التعريف أو تتصل به بشكل مباشر وهي (العملية، تأسيس وبناء وطرح الخطاب وأشكال هذا الخطاب، المعرفة الحق، التأثير المرجو وهو الماثل في إحداث بناء أو هدم أو تدعيم أوتغيير أو تعديل ما في الأمر موضوع الخطاب، الموقف الخطابي، المجتمع الإسلامي، مسلمات التصور الكوني الإسلامي وغاياته ورؤيته الإبستمولوجية والأيديولوجية).

١ ـ العملية:

يتفق الباحث فيما يقصده هنا بمصطلح «العملية» مع التعريف الشائع في الدراسات الإعلامية لهذا المصطلح والذي قدمه «ديفيد بر لو» (D. Perlo) لها، والذي يرى فيه أن العملية «ظاهرة تتغير بصورة مستمرة خلال فترة من الزمن، فحينما يوصف أمر في ضوء العملية «فهذا يعنى أنه ليس له بداية أو نهاية أو تسلسل في الأحداث»[١].

٢ ـ تأسيس وبناء وطرح الخطاب:

يقصد الباحث هنا بتأسيس الخطاب تلمس المنطلقات المعرفية التي ينطلق منها الخطاب في سعيه إلى معالجة القضية الخطابية التي يحملها موقف خطابي ما،

---

(١) D. N. Perlo, The process of communication: an introduction to the theory and practice (N. Y: Holt and Rinehart Winston 1963), pp.23, 24.

ـ نقلاً عن، جيهان رشتي، مرجع سابق، ص٥٩.

وتلمس الغايات التي ينبغي أن يسعى إليها عبر معالجة هذه القضية بشتى مكوناتها، وتلمس الوسائل التي ينبغي أن يطرحها لتحقيق هذه الغايات، وذلك على النحو الذي يضمن له أن تتماشي منطلقاته هذه وغاياته ووسائله ـ التي يستمدها من الخطاب الأم الذي ينتمي إليه ـ مع منطلقات التصور الكوني الإسلامي وغاياته ووسائله.

أما عملية بناء مادة الخطاب فتستفيد ـ وعلى هدي عمليه التأسيس ـ من القوانين الثلاثة الأولى من قوانين الاتصال الخطابي الخمسة الشهيرة في الدراسات الخطابية وهي قوانين «الاختراع، والترتيب أو التنسيق، والأسلوب».

ويعد قانون الاختراع أو الابتكار (Invention) ـ الذي يقع شق منه في نطاق تأسيس الخطاب ويقع شقه الآخر في نطاق عملية بناء الخطاب ـ بمثابة القلب بين هذه القوانين. ويتعامل هذا القانون مع كيفية خلق مادة الخطاب سواء من المواضع «Topics» العامة أو الخاصة. ثم الانتقال من المقدمات التي توفرها له هذه المواضع عبر القياس الإضماري (الخطابي) أو التمثيل، للوصول إلى النتائج التي يسعى منشئ الخطاب لإقناع جمهوره بها. ثم يأتي القانون الخطابي الثاني وهو قانون الترتيب «Arrangement» لتنظيم ما تم التوصل إليه عبر عملية الابتكار بالصورة التي تحقق الغرض منه. وتشمل عملية بناء لغة الخطاب على القانون الخطابي الثالث وهو قانون الأسلوب «Style» من خلال اختيار الأسلوب البلاغي الأمثل الذي يتم خلاله تقديم الخطاب.

أما عملية طرح الخطاب على الجمهور على نحو فعال ـ بعد تأسيسه وبنائه ـ فتستفيد من القانون الرابع والقانون الخامس من قوانين الخطابة وهما قانون الذاكرة «memory» ـ وذلك في الخطاب الشفاهي ـ وقانون الإلقاء «Delivery» وهو، وإن كان يشير أساساً إلى الخطاب الشفاهي ـ أيضاً ـ إلا أنه يشمل الكيفية المثلي التي يتم خلالها عرض الخطاب سواء شفاهي أم كتابي بالصورة التي تناسب الجمهور وتناسب الوسيلة الإعلامية وتناسب الموقف الخطابي ذاته.

وينبغي أن نراعي أن هدف هذه القوانين في الدراسات الخطابية هو بناء الخطاب على نحو مؤثر أو فعال أياً كانت عناصر هذه الفاعلية بينما هدف النظرية

الإسلامية للخطاب ينبغي أن يكون هو بناء الخطاب الذي يحمل الحق وتتحقق فاعليته من خلال إعلاء هذا الحق، وإن كان هذا لا يمنع الإفادة من أي طرح يسهم في تحقيق أقصي تأثير ممكن لهذا الحق شريطة ألا يكون ذلك على حساب الحق ذاته.

٣ ـ أشكال الخطاب:

ثمة أشكال عدة للخطاب، وقد صنف «ألكسندر باين» «Alexander Bain» في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أشكال الخطاب تبعاً للوظيفة التي يمكن أن يضطلع بها الخطاب حيال المستقبل إلى: الخطاب الوصفي، الخطاب القصصى، الخطاب التفسيري (الذي يقدم تفسيرات عقلانية للأشياء)، الخطاب الإقناعي، الخطاب الشعري (الذي يؤجج العواطف من خلال محتواه)(١). وفي سبعينيات القرن العشرين طرح «جيمس كينفي» «James Kinneavy» في كتابة الشهير (نظرية الخطاب) ـ والذي يعد من أهم الأعمال التي قدمت حول نظرية الخطاب في القرن العشرين ـ تصنيفاً جديداً لأشكال الخطاب ينطلق من الهدف الذي يسعى القائم بالاتصال لتحقيقه من وراء الخطاب الذي يقدمه وقسمه إلى: خطاب تعبيري (ليعبر عما يشعر به)، إقناعي (ليؤثر في المستقبل) إعلامي (لينقل معلومات عن واقع ما) أدبي (ليجذب الانتباه للغة الخطاب)(٢).

وبغض النظر عن تعدد أشكال الخطاب هذه، أو تعدد دلالاته الاصطلاحية بمفهوميه الواسع أم الضيق، سواء اقتصر على استخدام اللغة فقط أم شمل أية أداة من أدوات التعبير التي تحمل معنى ما، فإن ما يقع في نطاق اهتمام النظرية الإسلامية للخطاب، تبعاً للمفهوم الذي تتبناه الدراسة للاتصال الخطابي(٣) هو ما يؤدي في

---

(١) Theresa Enos, (ed.) Encyclopedia of Rhetoric and Composition: communication from Ancient times to information age (N. Y: garland publishing, inc 1996), pp.194, 196.

(٢) James Kinneavy, A theory of discourse: the Aims of discourse (New Jersy: Englewood cliffs 1971), pp.73, 427.

(٣) ويتفق هذا مع ما ذهب إليه كثير من علماء الاتصال الخطابي الذين يميزون بين الاتصال الخطابي وبين غيره من أشكال الاتصال بقدرته على إحداث تعديل في موقف ما. انظر على سبيل المثال: =

النهاية إلى تحقيق الأهداف التي تسعى إليها عملية الاتصال الخطابي في المجتمع المسلم، والماثلة في الوصول إلى الحق القادر على إحداث التأثير المرجو حيال أي أمر يقع في المجتمع المسلم بالصورة التي تصب في النهاية في صالح غايات هذا المجتمع.

٤ ـ التأثير المرجو:

وهو الماثل في الإسهام في بناء الأمر موضع الخطاب أو هدمه، أو تدعيمه، أو تغييره أو تعديله. حيث لا تخرج أهداف الخطاب الذي يمكن أن يسهم في تحقيق غايات المجتمع الإسلامي عن التالي:

(أ) الدعوة لإقامة بناء ما (فكري أو تطبيقي) في أي جانب من جوانب حياة الفرد أو المجتمع المسلم.

(ب) تدعيم أو تطوير بناء قائم (سواء على مستوى الأفراد، الجماعات، المجتمع بأسره) وفي أي مجال من مجالات الحياة بصورة تسهم في تحقيق غايات المجتمع الإسلامي.

(جـ) هدم أو تغيير أو تعديل كل ما يمثل عقبة أمام تحقيق هذه الغايات.

٥ ـ الموقف الخطابي:

يعد مصطلح الموقف الخطابي «The Rhetorical Situation» مصطلحاً محورياً في النظريات الخطابية الحديثة. ويشير إلى مزيج من الأشخاص والأحداث والموضوعات والعلاقات التي تشكل ضرورة واقعة بالفعل أو محتملة الوقوع. .

=

- Lloyd Bitzer, Op.cit, p.7.
- Richard A. Cherwitz, James W. Hikins, Op.cit, p.9.

ـ ويذهب (جون كيندي) في هذا الصدد إلى أن المعنى الذي يحمله الخطاب يتمثل فيما يفعله المستقبل نتيجة لاستقبال الرسالة، إذا لم يفعل المستقبل شيئاً فالرسالة لا تحمل أي معنى.

- George A. Kennedy "A Hoot in the Dark: The Evolution of General Rhetoric" Philosophy and Rhetoric Vol. 25 N1, 1992, Op.cit, p.7.

ضرورة يمكن التصدي لها بشكل كامل أو جزئي إذا ما تم الاستعانة بالخطاب[١].

وقد تتعلق الضرورة الداعية للخطاب بشخص أو مجموعة أشخاص، أو مجتمع أو ربما بعدة مجتمعات، وعلى الرغم من أن البعض يُخرج الاتصال الشخصى من دائرة الاتصال الخطابي[٢] فإن «للويد بتزر» نفسه يدخله ضمن الاتصال الخطابي[٣] كما نحا ذلك المنحى كثيرون غيره[٤] شريطة أن يكون هدف هذا الاتصال إحداث تأثير متعمد في سلوك المتلقي.

وقد يتعلق الموقف الخطابي بحدث عارض وبسيط، وقد يتعلق بحدث طويل الأمد ذى عناصر متعددة، قد تطال مجتمعا أو عددا من المجتمعات.

المعرفة الحق:

ما يقصده الباحث هنا بالمعرفة الحق، كهدف لعملية الاتصال الخطابي، هو تلك المعرفة التي تقوم على البرهان، وليس الظن. فإدراك الغايات التي جاء الإسلام ليحققها على نحو كامل، لن يصبح أمراً ممكناً إذا ما كان الظن هو السيد في الخطابات التي تطرح في فضاء المجتمع الإسلامي، وذلك لأن أي خطاب يطرح على أسس ظنية إذا حقق جانباً من هذه الغايات أخفق في جوانب أخرى.

وإذا ما تعذر الوصول إلى الحق في أمر ما من الأمور فينبغي لمنشئ الخطاب

---

(١) Lioyd Bitzer, Op.cit, p.6.

(٢) انظر على سبيل المثال:

- James L. Golden and Others, The Rhetoric of Western thought 5th (edition) (Iowa: kendan/ hunt-Publishing company 1992, p.78.
- Tomas O. Sloane, Op.cit, p.127.

(٣) Lloyd Bitzer, Op.cit, m p.2.

(٤) انظر على سبيل المثال:

- Sonya K. Foss. Karen A. Foss and Robert Trapp, Op.cit, p.12.
- James C. MeCroskey, An introduction to Rhetorical communication: the Theory and Practice of Public Speaking, (New Jersey: Prentice - Hall 1968, p.27, 28.
- Karlynk Campbell, Op.cit, p.7.
- James L. Golden and others. Op.cit, p.70.

أن يعلن أن ما يطرحه هو مجرد ظن واحتمال وليس يقيناً محضاً، وإلا كان طرح هذا الظن على أنه حق، نوعاً من الخداع والغش لمتلقي هذا الخطاب.. وهو أمر لن يمر عند الله تعالى دونما عقاب.

٦ ـ المجتمع الإسلامي:

لا يقصد التعريف الذي تطرحه الدراسة للاتصال الخطابي بالمجتمع الإسلامي فقط المجتمع بمعناه الواسع، وإنما يشير ـ أيضاً ـ إلى كل ما يحويه هذا المجتمع من جماعات نوعية أو أفراد داخل هذا المجتمع، كذلك أية مجموعة من المسلمين حتى لو وجدت في مجتمع غير إسلامي[١].

«أما كلمة إسلامي فهي نسبة إلى الإسلام، وإذا كان الإسلام ـ لغة ـ هو الخضوع والانقياد لما أخبر به ـ صلى الله عليه وسلم ـ من البلاغ الإلهى المتمثل في القرآن الكريم، ومن البيان النبوي المتمثل في السنة النبوية الصحيحة، فإن الإسلام في الاصطلاح هو الدين الذي وضعه الله (سبحانه وتعالى) لعباده» ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]. فهو وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو من عند الرسول ـ ﷺ ـ من البلاغ الإلهي والبيان النبوي. فالإسلام في الاصطلاح، هو الوضع الإلهي، وفي اللغة الانقياد لهذا الوضع الإلهي، لأنه الانقياد لله ولما جاء من الشرائع والأحكام التي تلقيناها عن رسول الله ـ ﷺ ـ... فالإسلامي إذن هو نسبة إلى هذا الدين الذي وضعه الله، أي إقامة العلاقة مع الوحي ونبأ السماء»[٢].

---

(١) على الرغم من تعدد البلدان الإسلامية على النحو الذي يجعلها مجتمعات عدة فإن ما بين هذه البلدان من سمات مشتركة خلقها الإسلام يجعل وصفها بالمجتمع الواحد وصفاً مقبولاً.
انظر: محمد المبارك، المجتمع الإسلامي المعاصر، ط٣ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٧) ص ص٧، ١٠.

(٢) محمد عمارة «إسلامية المعرفة البديل الفكري للمعرفة المادية» **مجلة المسلم المعاصر**، السنة السادسة عشر، ١٤١٢، ١٩٩٢، عدد ٦٣، ص٨.

٧ ـ مسلمات وغايات التصور الكوني الإسلامي ورؤيته الإبستمولوجية والأيديولوجية:

يستند التصور الكوني الإسلامي ـ كما سنعرض له بالتفصيل في الباب التالي ـ إلى مسلمة رئيس يسلم بها كل مؤمن، هذه المسلمة الضخمة هي الإيمان بوجود خالق واحد لهذا الكون ومهيمن على كل صغيرة وكبيرة فيه، وعن هذه المسلمة الضخمة تنبثق مسلمتان فرعيتان، المسلمة الأولى هي: الإيمان بأن هذا الخالق المهيمن أوحى إلى رسل من خلقه المنهاج الذي ينبغي أن يهتدي به الخلق في حياتهم الدنيا، أما المسلمة الفرعية الثانية فهي: الإيمان بأن الله تعالى ـ وطبقاً لما أوحى به ـ سوف يقيم حياة أخرى يكافئ فيها المؤمنين الصالحين بالنعيم ويعاقب الكافرين والمفسدين بالجحيم. وعلى ضوء هذه المسلمات تتشكل غايات هذا التصور الكوني، والتي لا تقف عند حدود الدنيا وإنما تمتد.. بل تقع في الأساس في الحياة الآخرة، وعلى هدى تلك المسلمات وهذه الغايات تتشكل الوسائل الرئيسة التي يمكن خلالها تحقيق هذه الغايات.

وفي ضوء تلك المسلمات والغايات والوسائل تتشكل طروح شتى الخطابات الإسلامية بشتى مستوياتها، فعلى ضوء المسلمة الفرعية الأولى تتشكل ملامح الخطاب الإبستمولوجي. وعلى ضوء المسلمة الفرعية الثانية واهتداء بالمسلمة الفرعية الأولى وبالغايات التي تنبني على هذه المسلمات والوسائل الرئيسة لتحقيق هذه الغايات يتشكل الخطاب الأيديولوجي الذي يطرح السبل المجتمعية المثلى التي يمكن خلالها تحقيق هذه الغايات.. وعلى ضوء ما تطرحه تلك الخطابات الإبستمولوجية والأيديولوجية، تتشكل الخطابات الفرعية التي تغطي شتى الفروع المعرفية.. وفي ضوء هذه الخطابات تتشكل ملامح الخطابات التي تهتدى بها وقائع الحياة الإسلامية ببعديها الفردى والمجتمعي.

وهكذا فمسلمات التصور الكوني الإسلامي وغاياته تهيمن على شتى مستويات الخطاب الإسلامي، وفي كل مناحي الحياة بداية من النصوص الخطابية المفردة، وانتهاء بالخطابات الكلية، سواء أكان هذا الخطاب خطاباً عاماً أم موجهاً لفئة

متخصصة من العلماء، أو الفلاسفة أو الأدباء، يتوخى فرداً بعينه أم مجموعة أفراد أم جماعة أم مجتمعاً بأسره أم البشرية برمتها.

المطلب الثاني
مفهوم الدراسة للنظرية الخطابية

تمحور الاهتمام الجوهرى للتنظير الخطابي - عبر تاريخه المديد - بصورة أساسية حول طرح تصورات تتعلق بكيفية تأسيس وبناء وطرح خطاب فعال[١]، وهذا ما نلاحظه في أعمال كبار المنظرين بداية من أرسطو، شيشرون، ويتلى، بلاير، كامبل، بيرك، ريتشاردذ، وانتهاء بمنظرين معاصرين أمثال «أيننجر»[٢] برينت[٣] أرنولد[٤] ولاس[٥] وغيرهم.

وهذا ما جعل ميشيل مكجير «Michael McGuire» يعرف النظرية الخطابية على أنها «بنية إرشادية للكيفية التي يمكن خلالها بناء أو خلق الخطاب»[٦].

وعلى الرغم من أن الحديث المجرد عن النظرية الخطابية كأداة لتأسيس وبناء وطرح الخطاب يضع أيدينا على مقولات هذه النظرية، إلا أن هذا الفهم يظل منقوصاً دون التعرف على الإطار الفكري والمجتمعي الذي يشكل هذه المقولات.

---

(١) دون النظر إلى ما إذا كانت هذه الفاعلية قائمة على احتواء هذا الخطاب على الظن أم على اليقين.

(٢) Douglas Ehninger "On System of Rhetoric" Philosophy and Rhetoric Vol. 1. No 2 1969 pp.131, 142.

(٣) Donald C. Bryant "Rhetoric: Its Functions and its Scope" in Richard H Jackson. Op.cit, pp.25, 28.

(٤) Carool C, Arnold "Oral Rhetoric, and literature" philosophy and Rhetoric Vol. 1 No. 2 (1968), pp.191 - 210.

(٥) Itayl R. Wallace, "The Substance of Rhetoric: Good Reasons" Quarterly Journal of Speech 49 (1963) pp.239 - 249.

(٦) Michael McGuire "The Structure of Rhetoric" philosophy and Rhetoric Vol. 15 No 3 summer 1982, p.159.

والواقع - وكما أشرنا سلفاً - لم تكن ثمة ضرورة تدفع الدراسات الخطابية لتناول مقولات النظرية الخطابية في ضوء هذه الأطر - وحتى عهد قريب - لأن ذلك الأمر لم يكن ثمة ما يستدعيه، في ظل سيادة نسق فكري ومجتمعي واحد تقريباً هو النسق المسيحي ثم تلاه النسق العلماني.

غير أن هذا الأمر شهد في القرن العشرين تغيراً واضحاً مع ظهور الصراع الأيديولوجي، وظهور مذاهب فكرية ومجتمعية متغايرة، وانعكاس ذلك في صورة خطابات - سواء على المستوى الأكاديمي أو المستوى الرسمي أو الجماهيري - تحمل اختلافات واضحة تصل لدرجة التناقض، وفي ظل ذلك لم يعد ممكناً الحديث عن النظرية الخطابية فقط كتقعيد لكيفية تأسيس وبناء وطرح الخطاب، دون الالتفات لعلل الاختلاف بين الخطابات السائدة وتلمس ذلك في الأبعاد الأيديولوجية والإبستمولوجية التي تستند إليها هذه الخطابات سعياً إلى تلمس سبل التصدي لانعكاس هذه الخلافات على الحياة الاجتماعية. وبرز ذلك في كتابات أ. هـ ريتشاردذ، وكينث بيرك في سعيهم لإقامة فكر خطابى قادر على التصدي لهذه الخلافات كما تجلي ذلك في ازدياد الاهتمام بعلاقة النظرية الخطابية بالنظرية الاجتماعية في الفترة ما بين ١٩٦٧، ١٩٧٦[١].

ومن الأبحاث المهمة التي أسهمت في بناء هذا الطرح الجديد للنظرية الخطابية - في محاوله لفهم هذه النظرية في ضوء النظرية الاجتماعية - أبحاث ريتشارد مكيكون[٢] وروبرت سكوت[٣]، اينجر[٤]، بيترز[٥]، أبحاث مؤتمري المشروع الوطني للتنمية في مجالى الاتصال الخطابي (NDDPR) عام ١٩٧٠ والتي نشرت عام ١٩٧١

---

(١) Ibid, p.8.

(٢) Richard Mckeon "Philosophical Differences and the Issues of Freedom", Ethis, 61, 1951, p.105, 135.

(٣) Robert l scoth "On Viewing Rhetoric as Epistemic" Central States Speech Journal 18 (1967) pp.9 - 16.

(٤) Douglas Ehninger, Op.cit, pp.131, 145.

(٥) lioyd bitzer, Op.cit, pp.1, 14.

في مجلد واحد[١] كذلك أبحاث ولكرسون[٢] مكجير[٣].

بل ثمة دراسات مهمة أشارت لهذه العلاقة قبل هذه الفترة. ولعل أبرزها ما طرحه ألبرت ديهمل والذي نشر في عام ١٩٤٩ مقالة مهمة جادل فيها أن الافتراضات الميتافيزيقية والإبستمولوجية والسيكولوجية هي التي تعطي كل نظريه من نظريات الاتصال الخطابي السمات التي تميزها عن غيرها من النظريات[٤].

وقد استفاد باحثان هما «كوشمان» و«تومبكنس» من هذه الأعمال في محاولتهما لطرح تعريف جديد للنظرية الخطابية. هذا التعريف يقترب بنا خطوه مهمة نحو التعريف الذي تطرحه دراستنا هذه لها، حيث عرفاها على أنها نسق يتشكل في ضوء الافتراضات الإبستمولوجية والميتافيزيقية التي تسود في عصر ما، يحدد كيفية بناء وتقويم الرسائل الاتصالية الفعالة القادرة على تحريك الجمهور لتبني الحلول المناسبة للمشاكل العملية التي تجابههم[٥].

ويقصد الباحثان هنا بالافتراضات الميتافيزيقية ـ وعلى حد قولهم ـ تلك الافتراضات التي تتعلق بما يتم طرحه حول طبيعة الحقيقة، والتي قد تختلف من إيديولوجية لأخرى، ويقصدان بالافتراضات الإبستمولوجية ما تطرحه الإبستمولوجيا ـ التي ترتبط بالطبع بميتافيزيقيا ما ـ حول كيفية الوصول لهذه الحقائق، ويقصدان بالمشاكل العملية؛ تلك المشاكل التي تقبل العلاج من خلال تدخل الخطاب الذي يستطيع أن يحرك الجماهير لاتخاذ الموقف المناسب للتصدي لها[٦].

---

(١) Lloyd f. Bitzer, Edwn Black (eds.) the Prospect of Rhetoric, report of the national development project, Op.cit.

(٢) K. E Wilkerson "On Evaluating Theories of Rhetoric" Philosophy and Rhetoric Vol. 3 no 2 1970 pp.82, 96.

(٣) Michael McGuire, Op.cit, pp.149, 168.

(٤) Albert Duhamel "The Function of Language As Effective Expression" Journal of the History of Ideas 10 (1949) pp. 345, 355.

(٥) Donald P. Cushman, Philip K. Tompkins, "A Theory of Rhetoric for Contemporary Society "Philosophy and Rhetoric, Vol. 13 no 1 Winter 1980, p.43.

(٦) انظر: Ibid, pp.43, 52.

والملاحظ أن الباحثين في استعراضهما للجذور الميتافيزيقية للاتصال الخطابي في صلب دراستهما، لم يخرجا عن حدود الأيديولوجيات والفلسفات التي أفرزتها الأرضية المعرفية الوضعية، التي تدور كلها في فلك التصور الكوني العلماني.

لذا لم تكن ثمة ضرورة للالتفات ـ من قبلهما ـ للجذور الكونية للنظرية الخطابية. كما أنهما في عرضهما للغاية التي تسعى إليها النظرية الخطابية لم يهتما بالإشارة للغايات العليا للتصور الكوني العلماني، لكونها معلومة، وليست ثمة حاجة للإشارة إليها، وإنما قصراً غاية هذه النظرية على كيفية تقديم حلول للمشاكل الفعلية الناجمة في أساسها عن الاختلاف بين هذه الإيديولوجيات، والتي تعرقل ـ بدرجة أو بأخرى ـ المسيرة نحو تحقيق الغايات العليا للمجتمعات العلمانية.

كما أنهما لم يلتفتا ـ مثل بقية باحثي التنظير الخطابي ـ إلى الدور الذي تلعبه هذه الجذور أو الأسس في تحديد مدى سلامة المعارف التي تطرح عبر مختلف الخطابات، ومدى سلامة الغايات التي ينبغي أن تسعى هذه الخطابات إلى تحقيقها ومدى سلامة الوسائل التي تطرح لتحقيق هذه الغايات، ومدى ما يمكن أن تلعبه هذه الغايات من دور في التأثير في سلامة المعارف التي يمكن طرحها.

ولا شك أن عدم معالجة الدور الذي تلعبه هذه الأسس المعيارية يعني التغافل عن عامل جوهري من عوامل ضمان سلامة المعارف التي يطرحها أي خطاب، ذلك لأنه لن تجدي ـ مع وجود أي خلل في هذه الأسس ـ دقة تقنيات بناء المعارف التي يطرحها الخطاب، أو إمكانية طرحه للجمهور بفاعليه. لأن اختلال هذه الأسس يعني ـ بديهياً ـ اختلال المعارف والغايات التي تنبني عليها.

وطبيعياً أن ذلك يفرض على النظرية الإسلامية للخطاب، وفي ضوء المشاكل الخطابية التي يواجهها المجتمع الإسلامي المعاصر، وحتى تتجاوز القصور الذي يتعاور النظريات الخطابية الغربية[1] أن تتلمس الملامح أو الأسس الراسخة للتصور

(١) ينبغي التنويه إلى أن هذه النظريات تهتم في مجملها بالكيفية التي يمكن خلالها الوصول إلى المعرفة التي تحقق الهدف المرجو، بغض النظر عما إذا كانت هذه المعارف حقائق أم ظنوناً.

الكوني الإسلامي، وما ينبثق عنه من طروح أيديولوجية وإبستمولوجية، وهي الأسس التي تمدنا بالمعايير التي يمكن على هداها معايرة مدى إسلامية المعارف التي يطرحها أي خطاب ومدى إسلامية الغايات التي يسعى إلى تحقيقها والوسائل التي يقترحها لتحقيق هذه الغايات.

وفي ضوء ذلك وفي ضوء التعريف الذي تتبناه الدراسة للاتصال الخطابي يمكن اقتراح التعريف التالي لنظرية الخطاب التي تناسب المجتمع الإسلامي:

«نسق يتشكل في ضوء مقولات التصور الكوني الإسلامي ـ وما ينبثق عنه من طروح أيديولوجية وإبستمولوجية ـ يحدد الكيفية التي يمكن خلالها بناء وتقويم عمليات الاتصال التي تحمل الحق القادر على ترسيم سبل تحقيق غايات المجتمع الإسلامي العليا».

وهذا هو المفهوم الذي تحاول الدراسة تلمس ملامح النظرية الخطابية التي ينبغي ان تسود في المجتمع الإسلامي المعاصر على هداه.

الفصل الثاني

العوامل التي تشكل أسس نظريات الخطاب قديماً وحديثاً

تمهيد

المبحث الأول: منطلقات النظريات الخطابية الغربية

المبحث الثاني: الغايات التي تسعى النظريات الخطابية الغربية للإسهام في الاضطلاع بها

المبحث الثالث: وسائل النظريات الخطابية في تحقيق غايات التصور الكوني الذي تنتمي إليه



تمهيد

يتطلب فهم الأسس المعيارية[1] والمعرفية[2] والاتصالية[3] للنظريات الخطابية الغربية التي تهيمن على الفكر والواقع الاتصالي في أغلب المجتمعات الإسلامية، استعراض المنطلقات التي تنطلق هذه النظريات منها والغايات التي تسعى للمساهمة في تحقيقها والوسائل التي تطرحها للإسهام في تحقيق هذه الغايات[4].

ويسهم ذلك في الوقوف على حقيقة طروح هذه النظريات حول تأسيس وبناء ونقل أي خطاب، وحدود إفادة النظرية الإسلامية للخطاب من هذه الطروح، وما ينبغي عليها أن تتجاوزه منها.

وقبيل الولوج إلى معالجة هذه النقاط عبر مباحث هذا الفصل، نعرض لنموذج يحاول توضيح منطلقات التصور الكوني التي تنطلق منه أي نظرية من نظريات

---

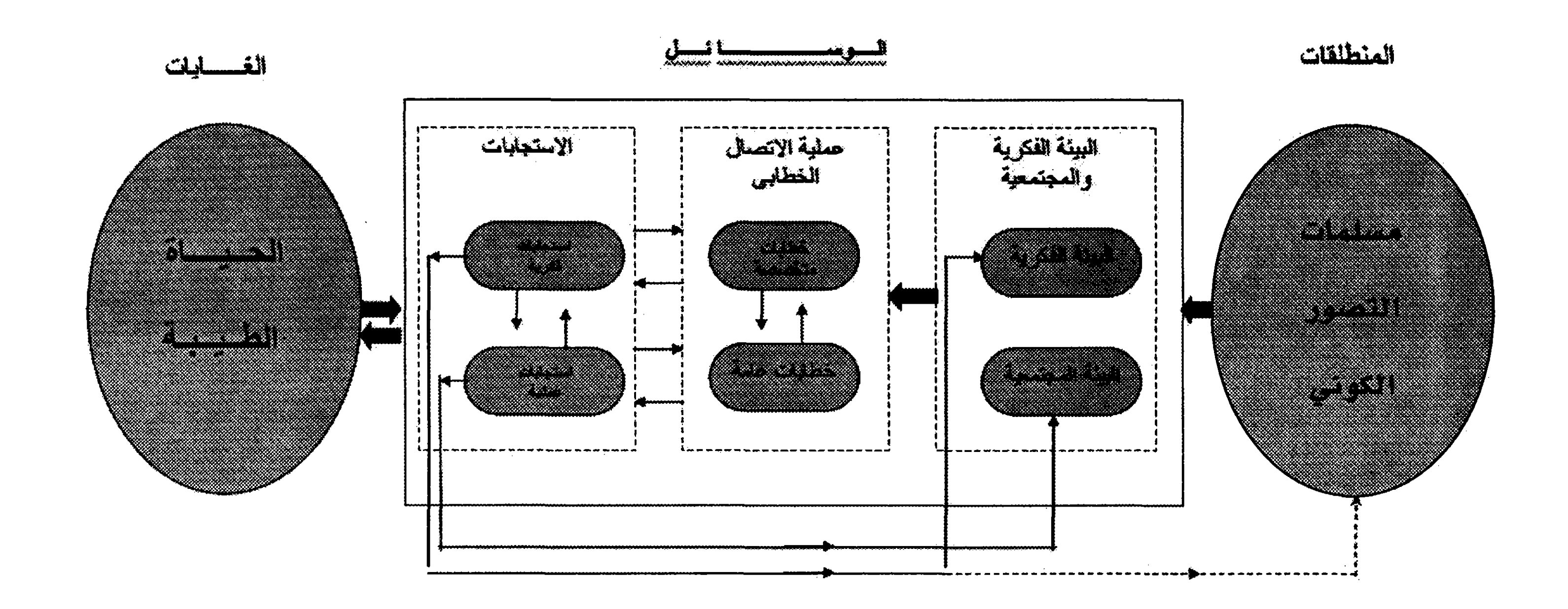
(١) تمثل الأسس المعيارية المقاييس التي يتم على هداها تحديد مدى سلامة المعرفة التي يتم طرحها في أي خطاب من الخطابات، ومدى سلامة الغايات يقترحها هذا الخطاب أو تلك التي يسعى لإحرازها من وراء طرح هذه المعارف. ومدى سلامة الوسائل ـ إن كانت ثمة ضرورة لذلك ـ التي يقترحها لتحقيق هذه الغايات.

(٢) تحدد الأسس المعرفية ـ والتي تتشكل على هدى الأسس المعيارية ـ الكيفية المثلى التي يمكن خلالها تأسيس وبناء المعرفة التي يمكن أن تطرح في أي خطاب.

(٣) تحدد الأسس الاتصالية السبل التي يمكن على هداها تعيين أفضل الطرق التي يمكن خلالها نقل المعارف التي يحملها أي خطاب بأعلى فاعلية ممكنة.

(٤) لا يعد استعراضنا للأسس التي تنبني عليها هذه النظريات بالأساس استعراضاً نقدياً، بقدر ما هو استعراض يهدف لفهم حقيقة هذه الأسس، وما يمكن الاستفادة منه في مسعى هذه الدراسة إلى تلمس أسس النظرية الإسلامية للخطاب وما لا محيص عن تجاوزه.

الخطاب، وغايات هذا التصور التي تعد العمليات الاتصالية وسيلة من وسائل تحقيقها، وانعكاسات هذه المنطلقات والغايات على البيئة الفكرية والمجتمعية التي تتشكل في ضوء معطياتها الملامح الدقيقة لعمليات الاتصال الخطابي. ومدى التأثير والتأثر المتبادل بين هذه العمليات وبين منطلقاتها وغاياتها والبيئة الفكرية والمجتمعية التي تحدث في إطارها.



منطلقات النظرية الخطابية وغاياتها
ووسائل إسهامها في تحقيق هذه الغايات

المبحث الأول

منطلقات نظريات الخطاب الغربية

ثمة إجماع بين الكتابات الحديثة التي اهتمت بالتأصيل لنظريات الخطاب على أن أية نظرية للخطاب تتشكل تبعاً للبيئة الفكرية والمجتمعية التي تظهر فيها[1] لكونها تتبلور بصورة تمكنها من الإسهام في أهداف هذا المجتمع انطلاقاً من الواقع الذي يحياه. وسعياً للإسهام في تحقيق الغايات التي يرنو إليها، اهتداء بالإطار الفكرى الذي يتبناه.

والمتأمل في الإطار الفكري الذي يتبناه أي مجتمع بشري يجد أنه ينطلق من رؤية كونية ما تحدد علة وجود الإنسان في هذا الكون وغاياته في هذا الوجود، ثم يأتي المنهج أو النظرية الاجتماعية العامة (الأيديولوجيا) التي يهتدى بها هذا المجتمع ـ انطلاقاً من تلك الرؤية الكونية ـ في تحقيق تلك الغايات، مستلهماً تفاصيل هذا المنهج من رؤية إبستمولوجية ما، تمكنه من التمييز بين ما هو صالح من المعارف لبلوغ هذه الغايات، وما هو معرقل لها. وفي ضوء هذه الرؤى، وفي ضوء التفاعل الديناميكى بين الأيدلوجية وبين الواقع الذي يعيشه هذا المجتمع، تتشكل شتى النظريات والطروح التي تعالج مختلف مناحى الحياة الاجتماعية (سياسية، اقتصادية،

---

(١) انظر على سبيل المثال:

- Michael McGuire, Op.cit, pp.149, 166.
- Douglas Ehninger, Op.cit, pp.132.
- Albert P. Duhmel, Op.cit, p.345.
- K. E. Wilkerson, Op.cit, pp.82, 96.
- Donald p. Cushman, Phillip K. Tompkins, Op.cit, pp.43, 45.

ثقافية.. الخ). وتأتي النظرية الخطابية، كواحدة من هذه النظريات، والتي تنطلق من هذه المنطلقات عينها، وتسعى ـ عبر التنظير للكيفية المثلى لتأسيس وبناء وطرح الخطاب ـ للإسهام في تحقيق الغايات ذاتها، وتتماهى مع جميع هذه النظريات ـ التي تتآزر في النهاية لتشكل مجمل النظرية الاجتماعية (الأيدلوجية) ـ في علاقة جدلية، متأثرة بها وساعية للتأثير فيها.

وعلي ذلك يمكن القول: إن المنطلقات التي تشكل ملامح الأسس التي تنبني عليها نظريات الخطاب الغربية ـ مثلها في ذلك مثل أي نظرية خطابية ـ تتمثل في منطلقات أربعة هي:

أ ـ التصورات الكونية التي تبنتها المجتمعات الغربية عبر تاريخها.

ب ـ الرؤي الإبستمولوجية التي سادت المجتمعات الغربية.

جـ ـ النظريات الاجتماعية (الأيديولوجيات) التي سادت المجتمعات الغربية.

د ـ الواقع الاجتماعي الذي شهدته المجتمعات الغربية عبر تاريخها.

وفيما يلى نعرض لهذه المنطلقات الأربعة... كل في مطلب مستقل.

المطلب الأول

التصورات الكونية التي تبنتها المجتمعات الغربية عبر تاريخها[1]

علي الرغم من إمكانية وجود اختلاف بين الرؤى الكونية أو (التصورات الكونية) التي تتبناها المجتمعات وتستند إليها أيديولوجياتها العامة والتي تعرف من قبل بعض الباحثين على أنها هي ذاتها ـ أي الأيديولوجيا العامة ـ خارطة فكرية

---

(١) لم تعر الكتابات التي عملت على التنظير للمنطلقات التي تستند إليها النظريات الخطابية اهتماماً إلى منطلقات التصور الكوني، وإن كانت قد أشارت إليها بصورة ضمنية. حيث ألمحت إلى أن كل فلسفة أو أيديولوجيا لها رؤية كونية خاصة بها. ولم تحاول أن تتلمس العناصر التي تمثل القاسم المشترك بين هذه الفلسفات أو الأيديولوجيات والتى يمكن أن تتشارك في النهاية في الملامح العامة لتصور كوني واحد.

للكون[1]، وعلى الرغم من إمكانية وجود هذا الاختلاف بين الجماعات وليست فقط المجتمعات، بل وربما الأفراد.. فإن ثمة ملامح عامة للتصور الكوني الواحد التي يمكن أن يجمع تحت لوائه حضارة كاملة. . أو ربما عدة حضارات تحتضن مجتمعات كثيرة في عصور مختلفة.

ولعل المتأمل في الرؤى الكونية التي سادت العالم الغربي، الذي نحن بصدد تلمس ملامح التراث الضخم الذي أفرزه من الفكر الخطابي ـ يجد أنه شهد ومنذ العصر اليونانى تصورين كونيين هما: التصور الكوني الوضعي، والذي ساد الحقبة اليونانية الرومانية ثم توارى تحت وطأة التصور الكوني المسيحي، وهو التصور الكوني الثاني الذي ساد العالم الغربي، ثم ما لبث ـ بداية من عصر النهضة ـ أن خبت هيمنة هذا التصور الكوني الديني رويداً رويداً لصالح التصور الكوني الوضعي، والذي بدأ يهيمن تدريجياً، وإن كان في إهاب مغاير للإهاب الوثني ـ الذي ميزها في المرحلة الأولى لها ـ هو الإهاب العلماني.

(1) انظر: محمود حيدر «قيامة الأيديولوجيا» مجلة المنطلق، عدد ١١٥، ربيع، صيف ١٩٩٦ ص١٣٣.

وحول هذا المعنى انظر أيضاً:

ـ حمدي عبد الرحمن حسن، الأيديولوجيا والتنمية في أفريقيا: دراسة مقارنة لتجربتي كينيا وتنزانيا، رسالة دكتوراه غير منشورة (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٠م) ص٢١.

ـ أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (بيروت: مكتبة لبنان ١٩٨٢) ص٢٠٦.

ـ كذلك يقول صبحي عبده سعيد «أن بعض العلماء يرون أن: المعنى المعاصر للأيديولوجيا يتحصل في كونها فكرة تقوم على تصوير شامل للوجود، ما هو كائن، وما سيكون، وهي التي تمد الجماعة بالحركة والديناميكية تحقيقاً لما سيكون كما أنها في الوقت ذاته تمثل سنداً لتبرير ما هو كائن».

ـ السلطة في المجتمع الاشتراكي، بدون ناشر وبدون تاريخ، ص٣٧.

ـ كذلك يرى «إسماعيل صبري عبد الله» أن كلمة أيديولوجيا تشير إلى: فكرة الإنسان عن الكون ومكانته فيه.

ـ إسماعيل صبري عبد الله، ندوة العربي «العالم وخيارات المستقبل»، مجلة العربي عدد ٤٠٥: أغسطس ١٩٩٢، ص٣٩.

وفيما يلي نعرض لملامح التصور الكوني الوضعي (المرحلة الوثنية) ثم نتبعها بملامح التصور الكوني الديني (الماثل في المسيحية). تم نعرض لملامح المرحلة الثانية من التصور الكوني الوضعي وهي المرحلة العلمانية التي تعد الفكر المهيمن عالمياً في عصرنا هذا.

أولاً - ملامح التصور الكوني الوضعي (المرحلة الأولى)

انبنت الملامح الجوهرية لهذا التصور الكوني في العصر اليوناني على الطروح الفلسفية آنذاك، وقد كانت المادة الوحيدة المتاحة أمام بناة هذا التصور الكوني من الفلاسفة - في ضوء غياب مصدر علوي للمعرفة - هي الوجود المحسوس أو المدرك (عقلياً) والذي يمكن إدراكه من خلال الخبرة أو التأمل الفلسفي، لذا لم تكن ثمة إمكانية أمام أي فيلسوف لابتداع مفاهيم جامعة مانعة لم تستمد أساساً من الأجزاء التي خبرها، والواقع أن كل الفلاسفة - ليس فقط في العصر اليوناني وإنما - أيضاً - في كل العصور - طرحوا تصوراتهم للعالم بناء على التماثل الذي لمسوه بين ملامح معينة أثارت اهتمامهم في الكون[١].

وكانت النتيجة الطبيعية لذلك أنه حتى لو اعتقد أحد الفلاسفة في وجود خالق للكون، بناء على استنتاجات ما لديه - دون أن يستمد ذلك من عقيدة سماوية - أن يُلبس على الخالق سمات من نسيج تصوره هو، وليست تلك التي يتصف بها الخالق حقاً، وإن كانت قد تتشابه معها بعض التشابه.

وهذا - لا مراء - ينعكس على التصور الذي يمكن خلاله رسم الكيفية التي يتدخل بها هذا الخالق في شؤون خلقه، والتي لن تطابق ما يمكن أن يخبرنا به الخالق عن ذاته. يدلل على ذلك ما ذهبت إليه الفلسفة الإلهية اليونانية من وصف الخالق (سبحانه وتعالى) بأنه العلة الأولى أو المحرك الأول، وأنه ليس له تدخل مباشر في

---

(١) انظر:

- John Kozy, Jr "The Argumentative Use of Rhetorical Figures" Philosophy and Rhetoric Vol. 3 No. 3 1970, p.141.

شؤون خلقه[1]، ومن ثم ليس له ثمة تأثير عليهم. ولذا فلا معنى هنا للخوف من عقابه، أو الطمع في ثوابه في هذه الحياة، ولا معنى للقول بأنه يتدخل في الحياة في صورتها الاجتماعية أو غيرها، كما أنه ليس ثمة إمكانية للقول بأنه سوف يقيم حياة أخرى يكافئ فيها المحسنين بالنعيم ويعاقب فيها المسيئين بالجحيم فهذا الأمر لا يمتلك ـ في ظل غياب الاعتراف بحقائق موحى بها ـ أسانيد يمكن أن يرتكن إليها.

لذا فحتى لو أقر العقل بوجود خالق لهذا الكون، فلا طاقة له بالادعاء ـ بأي شكل من الأشكال ـ بتدخله في شؤون مخلوقاته استناداً إلى دليل قاطع.

وهكذا.. فالمسلمة الرئيسة التي ينبني عليها التصور الكوني الوضعي هنا هي عدم وجود خالق فاعل متدخل في شؤون خلقه، ويترتب على ذلك عدم إمكانية القول بوجود حقائق علوية أوحى بها من قبل هذا الإله... حقائق يمكن أن يهتدي بها العقل البشري في مسيرته في هذه الحياة، وهي النتيجة أو «المسلمة الفرعية» الأولى، كما ينجم عنها حتماً بطلان الادعاء بوجود حياة أخرى لمجازاة العاصي ومكافئة المحسن، وهي المسلمة الفرعية الثانية ويترتب على هاتين المسلمتين الفرعيتين نتيجة ضخمة ألا وهي: ضرورة حصر غايات الإنسان ـ ومن ثم الغايات التي يبشر بها هذا التصور الكوني ـ في حيز هذه الدنيا، مستعيناً في تحقيق هذه الغايات بقدراته العقلية وحدها، فليس أمامه سواها، سواء أكانت هذه الغايات غايات مجتمعية أم فردية. وحصر وسائل تحقيق هذه الغايات في ما يمكن أن يجده الإنسان من متع في هذه الحياة.

---

(١) انظر: محمد تقي المدرسي، الفكر الإسلامي: مواجهة حضارية (بيروت: دار التربية ،ب ت) ص ص١٣٨، ١٤٠.

ويختلف ذلك بالطبع ـ بشكل أو بآخر ـ عن الواقع الذي كان يسود الحياة الاجتماعية في المجتمعين اليوناني والروماني، والذي نجده يصور صفات الإله وقدراته في شكل آلهة شتى نحتوا تماثيل لها، وبنوا لها المعابد والهياكل. فللرزق إله، وللرحمة إله، وللحب إله، وللبحر إله... الخ. ثم نسبوا إليها كل ما يختص بالجسم المادي، ونسجوا حولها الأساطير والخرافات.

ـ انظر: أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، (المنصورة: مكتبة الإيمان، دون تاريخ) ص١٤٢.

ثانياً ـ ملامح التصور الكوني المسيحي:

ينبني التصور الكوني المسيحي على مسلمة ضخمة هي: أن لهذا الكون خالقاً مهيمناً عليه، محركاً لأحداثه ووقائعه، عالماً بكل شيء فيه[1]، وقد أوجد الله هذا الكون ليكون أساساً لدراما الخلاص الإنساني، وهي دراما مرسومة بدقة تتحقق مراحلها وتنتهي حين ينفخ في البوق الأخير[2].

وتنبثق عن هذه المسلمة الرئيسة نتيجتان هما بمثابة مسلمتين فرعيتين:

(١) إن هذا الخالق المهيمن الذي أوجد الكون ليكون مسرحاً لدراما الخلاص الإنساني، لا بد أن يوجد حياة أخرى ـ غير هذه الحياة الدنيا ـ يكافئ فيها

---

(١) ينبغي أن نضع في اعتبارنا صورة الإله في المسيحية التي تختلف اختلافاً كاملاً عن صورته في الإسلام.

(٢) تنقسم دراما الخلاص الإنساني إلى أربعة فصول هي:

الفصل الأول: يعالج مسألة «سقوط آدم» بما أعقبه من استمرار الخطيئة التي تباعد عن الله بين ذرية آدم.

الفصل الثاني: تناول قضية دخول الله في التاريخ متجسداً في صورة بشرية هي «يسوع المسيح» وتضمن:

(أ) تأسيسه الكنيسة المسيحية بجمعه التلاميذ بتأثيره الشخصي، وأسلوب حياته وتعاليمه.

(ب) تخليص البشرية بوفاته على الصليب.

ـ بعثه وصعوده إلى السماء معطياً البشر التأكيد بخلودهم.

الفصل الثالث: يتناول تبشير العالم بالإنجيل تبشيراً مضى مع اتساع نطاق الكنيسة المسيحية.

الفصل الرابع والنهائي: يناقش عودة المسيح للمرة الثانية للعالم جالباً معه «يوم الحساب» وافتتاح مملكة السماء الموصوفة بالكمال والمقرونة بأتم البركات.

انظر: رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩١)، ص٧٤.

ـ للمزيد حول هذه الدراما انظر:

ـ كارل بيكر، المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، ترجمة: محمد شفيق غربال، ط٢، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٨)، ص ص٥٧، ٥٨.

ـ جوزيف هرمان راندال، جون هرمان رندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمة، (بيروت: دار الثقافة، ب ت)، ص ص٥٧، ٥٨.

المحسنين بالنعيم، وأما «الأشرار الذين أهملوا وأساؤوا النعمة ولم يكترثوا بالخلاص المقدم لهم بل رفضوه مستهينين، ومتهاونين، فإنهم سيذهبون إلى عذاب أبدي»[1].

(٢) ليس هناك مصدر لمعرفة الكيفية التي يمكن خلالها قولبة الحياة الإنسانية بالشكل الذي يتفق مع إرادة الله، والتي يحقق الإنسان خلالها الخلاص، أو الفوز في الحياة الأخرى سوى صاحب هذه الإرادة، وذلك من خلال ما أوحى به إلى رسله وسطره في كتبه.

وفي ضوء هذه المسلمات الكونية فإن غاية الإنسان في هذا الوجود هي تحقيق الخلاص الذي يؤهله للفوز في الحياة الأبدية، ولا محيص ـ من ثم ـ أن يتشكل المجتمع بكل مؤسساته بالصورة التي تهيئ السبل والوسائل التي تسهم في تحقيق هذه الغايات، أو على الأقل لا تعرقلها.

ثالثاً ـ المرحلة الثانية من التصور الكوني الوضعي (التصور الكوني العلماني):

إذا كان التصور الكوني الوضعي انبنى في المرحلة اليونانية الرومانية أساساً على التأملات الفلسفية، مع بعض الإفادة من المعطيات القليلة التي وفرتها العلوم الأخرى، فإن هذا التصور الكوني استند بصورة رئيس ـ في مرحلته العلمانية هذه ـ على مفاهيم العلم الطبيعي، التي تمثلت ذروتها في التصور النيوتني للكون[2].

---

(١) بطرس عبد الملك، جون الكسان طمسن، إبراهيم مطر (محررون)، قاموس الكتاب المقدس، ط٩ (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٩٤)، ص ص٣٤٤، ٣٤٥.

(٢) انظر في ذلك:

ـ جون هرمان راندال، مرجع سابق، ص٣٨٣.

ـ ا. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت القرني، سلسلة عالم المعرفة، (١٦٥)، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سبتمبر ١٩٩٢) ص٣، ٤.

ـ روبرت م. اغروس، جورج ب، ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة (١٣٤) (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، فبراير ١٩٨٩) ص١٠١.

ـ محمد الأسعد، «سقوط الموروثات» مجلة العربي، العدد ٤٢٩، أغسطس ١٩٩٤، ص٢٠٤.

وتستند هذه المرحلة في تأسيس نظرتها إلى الكون، بصفة أساسية، إلى منهج تجريبي يرفض الاعتراف بأي حقيقة لا يمكن التثبت منها بشكل حسي عبر التجربة أو الخبرة.

وقد كان طبيعياً أن يتم ـ في ضوء ذلك ـ إنكار أي شكل من أشكال الوجود المتعالي على المادة، بداية من الجانب الروحي للإنسان، وانتهاء بإنكار وجود الخالق ذاته.

وحتى من لم يهو من فلاسفة التصور الكوني العلماني إلى حد نكران وجود إله، فإن موقفهم هذا لم يضف جديداً ذا بال، ما دام وجود هذا الإله ـ لديهم ـ وجوداً متعالياً، ولا علاقة له بما يجري في هذا الكون. فهو عندهم ليس إلا مبدأ الكون الأول، أو المحرك الأول وما دام هذا المبدأ الأول، أو المحرك الأول، قام بما ينبغي له أن يقوم به، فبدأ الأشياء أو حركها فلا ينبغي بعد ذلك أن يكون له بها شأن، بل حسبه أن يأوي إلى الوجود المطلق.. وأذن فهو لا يدبر للناس أمراً، ولا يرهقهم، ولا حاجة به إلى قرابينهم وزلفاهم[1] وقد تبدو الصلاة لإله هذه صفاته عملاً باطلاً لا فاعلية له[2].

وهكذا.. فهذا التصور الكوني في مرحلته العلمانية يرتكز على مسلمة ضخمة هي عدم وجود إله فاعل (أي حتى لو وجد فهو غير فاعل)[3] ويترتب على ذلك عدم

---

(١) كارل بيكر، مرجع سابق، ص ص١١٢، ١١٣.
(٢) كرين برنتون، مرجع سابق، ٢١٢.
(٣) وثمة تصور ثالث تقوم عليه مسلمة (عدم وجود إله فاعل) في التصور الكوني العلماني، وإن فقد عموميته إلى حد ما عن التصورين السالفين، وهو التصور الذي يذهب إلى عدم تدخل الإله في الجانب الاجتماعي من الحياة البشرية، وأن العلاقة بينه وبين عباده تنحصر في الجانب الشخصي، وهذا التصور وإن كان لا يعترف به أساساً من قبل الفكر الوضعي، ويقتصر الإيمان به على أولئك الذين ما زالت لديهم بقايا من إيمان مسيحي، إلا أنه يتفق مع الفكر الوضعي في جانب أصيل في هذه المسلمة التي يرتكز عليها، هذا الجانب هو ما يتمثل في إقرار أصحاب هذا التصور بعدم وجود تدخل من قبل الإله الخالق في الحياة الاجتماعية لعباده، بفرض منهج معين ينبغي أن تصاغ حياتهم الاجتماعية على شاكلته. سواء في جانبها (السياسي، =

الإيمان بوجود حقائق عليا موحى بها، «فما زعم من إظهار الله خلقه على مشيئته في كتبه المنزلة، عن طريق كنيسته، هو زور وبهتان أو ـ إن أحسن الظن ـ وهم منشأه الجهل ألقاه القسيسون في روع الناس ـ أو على الأقل زينوه لهم لكى يزيدونهم هواجس فيبقى لهم السلطان عليهم»[1].

ومن ثم فلا محيص أمام الإنسان من الاعتماد على قدراته الذاتية في تدبير أمره بنفسه في شتى مجالات حياته الذاتية والاجتماعية.

كما يترتب على هذه المقدمة الضخمة نتيجة فرعية أو مسلمة فرعية أخرى هي عدم وجود حياة أخروية، ومن ثم فلا مناص من حصر غايات الوجود البشري ـ ومن ثم حصر اهتمام الفرد واهتمام المجتمع بكل مؤسساته، في حيز الدنيا ـ وهي النتائج عينها التي نلمحها في المرحلة الكلاسيكية من التصور الكوني الوضعي.

المطلب الثاني

الرؤي الإبستمولوجية التي سادت المجتمعات الغربية

إذا كان التصور الكوني يشكل الملامح الكلية لشتى النظريات الخطابية التي تظهر في إطارها، وإذا كانت الأيديولوجيا ـ كما سنرى بعد قليل ـ تمنح أية نظرية للخطاب السمات الخاصة التي تميزها عن قريناتها داخل التصور الكوني الواحد، فإن ما يشكل الملامح التفصيلية لأية نظرية للخطاب هي الرؤية الإبستمولوجية التي تنطلق

= الاقتصادي.. الخ) وهذا يعني إسناد هذه المهمة للعقل البشري وحده، وهذا يعني أيضاً أن مسلمة عدم وجود إله فاعل ـ في ضوء هذا التصور ـ ستظل صحيحة فيما يتعلق بالجانب الاجتماعي.

ـ قارن: عادل حسين «النظريات الاجتماعية قاصرة ومعادية»، في ندوة إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٨٤، ص٢٥٠.

ـ محمد عبد الله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دون ناشر ١٩٦٩، ص٤١.

(١) انظر: كرين برنتون، مرجع سابق، ص٢١٢.

منها، والتي تحدد طبيعة المعرفة التي تؤمن بصحتها، وسمات الشخص الذي يمكن أن يتوصل إليها، وسمات الجمهور المستقبل لها[(١)]، وأخيراً طبيعة اللغة التي يتم خلالها نقل هذه المعرفة من المصدر إلى المتلقي.

والمتأمل في الرؤيتين الكونيتين محل اهتمامنا هنا؛ يجد أن ما يشكل الرؤية الإبستمولوجية لدى كليهما هو المسلمة التي تتبناها كل منهما حول مدى إمكانية وجود مصدر علوي للحقيقة من عدمه.

وفيما يأتي نتعرض لهاتين الرؤيتين وانعكاساتهما على الفكر الخطابي بإيجاز.

١ ـ الرؤية الإبستمولوجية الوضعية:

على الرغم من تعدد الطروح الإبستمولوجية التي ظهرت عبر تاريخ التصور الكوني الوضعي خلال مرحلتيه الكلاسيكية والمحدثة، إلا أنه يمكن ـ إذا ما جاز لنا التعميم ـ القول: إن ثمة طرحين سادا الفكر الوضعي حول طبيعية الحقيقة ومدى إمكانية إدراكها ومدى إمكانية نقلها للآخرين بلغة دقيقة. وهما: الطرح الذي قدمه الفلاسفة التأسيسيون Foundationlism الذين يذهبون خلاله إلى أن الحقيقة ثابتة ولا يطرأ عليها تغير، ويمكن من ثم إدراكها، والتعبير عنها بلغة دقيقة. ويمثل هؤلاء الفلاسفة مدارس فلسفية ثلاث هي الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة العقلانية والفلسفة الوضعية[(٢)].

وعلى الرغم من اتفاق توجهات هذه الفلسفات حول طبيعة الحقيقة، فإن ثمة قدراً من التباين بينها حول سبل إدراكها، فالأفلاطونية ترى أن التأمل العقلي المجرد

---

(١) تستند نظرة أية نظرية خطاب إلى الجمهور في الأساس إلى المقولات التي يطرحها الفكر السيكولوجي الذي تتبناه الرؤية الإبستمولوجية.

(٢) انظر:

- Billy Webb, "Foundationlism" available at http://www.lcc.gatech.edu/gallery/rhetoric/terms/foundation.htm 25/2/2003
- Robert Bass. Shatzel hall Foundationlism, Skepticism, Coherentism, available at 28/2/200http://personal.bgsu.edu/roberth/coherence.htm

كفيل بتحقيق ذلك، أما العقلانية فترى على يد مؤسسها (ديكارت) أن المصدر المعرفي الأساسي هو الاستنتاج العقلي المؤسس على فكرة الأدلة الواضحة وضوحاً ذاتياً (Self-evident)[1].

أما الوضعيون؛ فيذهبون إلى أن المصدر الرئيس للمعرفة هو التجربة، وأبرز فلاسفتهم بيكون ولوك وسبنسر وباركلي وراسل. وقد حاول «إيمانويل كانت» التوفيق بين الرؤية العقلية والوضعية (التجريبية) بالقول أن ثمة مبادئ أساسية في العقل تمكن من الوصول لمعارف مضبوطة ومؤكدة، ولكن ذلك في إطار العالم المحسوس[2].

أما الطرح الثاني فهو الذي طرحه الفلاسفة اللاتأسيسيون Anti-Foundationlism وتمثلهم ثلاثة تيارات فلسفية هي: السوفسطائية والشكية والبرجماتية.

وتنحو هذه الفلسفات منحى يرفض وجود حقائق مطلقة يمكن إدراكها.. فالحقائق متغيرة ومرتبطة برؤية صاحبها، وخاضعة لقدراته في الكشف عنها، وهو لا يعبر عن حقائق الأشياء، وإنما يعبر في الأساس عن رؤيته لهذه الأشياء. كما أن اللغة التي يستخدمها في نقل ما يرى ليست أداة أمينة ومحايدة، وتخضع تفسيراتها في النهاية لرؤية الشخص المتلقي لها[3].

وتتبدى انعكاسات الرؤية الإبستمولوجية على مجمل الطروح الخطابية في انقسام مجمل النظريات الخطابية إلى أقسام ثلاثة: قسم ينظر إلى عمليات الاتصال

---

(١) Nathant. Floyd "Rhetoric and Epistemology" available at http://www.lcc.gatech.edu/gallery/rnetoric/terms/epistemology.htm 25/2/2003

(٢) Ibid.

انظر كذلك:

- توفيق الطويل، مرجع سابق، ص ص٣٣٤، ٣٣٥، ٣٤٧.

(٣) حول اللاتأسيسة انظر:

- Adam Wosotowsky "Anti- Foundationlism" available at http://www.lcc.gatech.edu/gallery/rnetoric/terms/antifoundation.htm 25/2/2003

- Robert bass, and Snatzel hall, Op.cit.

الخطابي على أنها لا تعدو أن تكون أداة لنقل الحقائق التي يمكن الوصول إليها فقط من قبل أهل الذكر الذين هم الفلاسفة أو العلماء أو الحكام أو الخبراء، وهنا يقتصر دور الاتصال الخطابي على تعميم الفائدة من هذه الحقائق وجعلها أكثر فاعلية[١]. وقسم آخر ينظر إلى أن الحقيقة يتم اكتشافها عبر عمليات الاتصال الخطابي ولا توجد خارج الموقف الخطابي، لا سيما في القضايا التي لا يمكن التحقق منها بشكل قاطع[٢]. وثمة توجه حديث يرى أن الاتصال الخطابي أداة رئيسية في اكتشاف الحقائق في شتى المجالات بما فيها الفلسفة والعلم لكونهما يعتمدان على اللغة، ويبنيان استدلالاتهما على منطق خطابي، وكل منهما يسعى في النهاية إلى إقناع جمهور معين بما لديه على أنه حقائق[٣].

وقد طرح جيمس برلين تقسيماً شاملاً للنظريات الخطابية التي سادت القرن العشرين والتي ترجع أصول بعضها للفترة الكلاسيكية (اليونانية والرومانية) على أساس إبستمولوجي حيث قسم هذه النظريات إلى أقسام ثلاثة هي[٤]:

(أ) النظريات الموضوعية Objective theories والتي ترى أن الحقيقة كامنة في الموضوع.

(ب) النظريات الذاتية Subjective theories والتي ترى أن الحقيقة حتى لو كانت كامنة في الموضوع فلا يمكن اكتشافها إلا عبر الذات.

(ج) النظريات التفاعلية Transactional theories والتي تذهب إلى أن الحقيقة تظهر

---

(١) انظر:

Stephen R. Yarbrough, After rhetoric: The Study of Discourse Beyond Language and Culture (Carbondale and Edwards Ville: Southern Illinois un: Press 1999), p.17.

(٢) انظر:

- Richard A. Cherwitz, James W. Hikins, Op.cit, p.110.

(٣) وهذا توجه حديث، يكاد يكون المسيطر على الكثير من الدراسات الخطابية وسيتعرض له المؤلف بشيء من الإسهاب في الفصل التالي.

(٤) انظر:

- James A. Berlin, Op.cit, pp.6, 19.

عبر التفاعل بين أطراف الموقف الخطابي وتنقسم هذه الأخيرة ـ إلى ثلاثة أفرع هي: الكلاسيكية والإدراكية الخطابية والمعرفية.

٢ ـ الرؤية الإبستمولوجية المسيحية:

تنبثق الروية الإبستمولوجية في المسيحية من مسلمتها الفرعية الماثلة في الإيمان بوجود مصدر علوى للحقيقة، هو الوحي الإلهي الذي سطره الخالق في كتبه المقدسة أو علمه رسله. وطبيعياً أن تؤدى فكرة هيمنة الوحي على كل شيء إلى إدانة الطروح التي تعتمد على الرأي وحده[١] وقد رفضت الكنيسة الموروث الحضاري اليوناني الروماني (الوثني) «الكريه الذي احتوى على العلل الأخلاقية للعالم الوثني التي لا شفاء لها»[٢] وقد كان الفكر الخطابي من بين هذا الموروث التي توجست الكنيسة منه وذلك لعدة أسباب:

- إن الاختراع الخطابي الذي يعتمد عليه في طرح الحقائق قد يؤدى إلى الوصول إلى معارف احتمالية من خلال القياس الإضمارى، في حين أن الحقيقة المسيحية مطلقة[٣].
- بينما تعتمد الخطابة والفلسفة الكلاسيكية على العقل للوصول للحقيقة فإن الحقيقة المسيحية تنبع من الوحي[٤].
- اعتقد كثيرون من أبناء الكنيسة أن الأفكار الخطابية التي تشكلت على يد الوثنيين

---

(١) انظر:

- Chaim Perelman, "Rhetoric and Philosophy" in Philosophy and Rhetoric No 1 nr. 1 1968, pp.16, 17.

(٢) انظر:

- Patricia Bizzell, Bruce Herzberg (eds.) Op.cit, p.8.

(٣) Jamel L. Golden and others: The Rhetoric of Western Thought 5th ed. (Iowa: Kendall / hunt publishing company 1992), p.66.

(٤) انظر:

- Patricia Bizzell, Bruce Herzberg (eds.) Op.cit, p.8.

لا حاجة لتدريسها، لأن امتلاك الحقيقة المسيحية تصاحبه قدرة تلقائية على توصيلها[1].

- إن الخطابة تشجع الشخص وتغريه على السمعة والافتخار بالنجاح، وإنها غير أخلاقية ومنحطة ووسيلة نفع سياسية تعتمد على الرأي، وإنها كذوبة، كما إنها مصدر الهرطقة، وإنها تمجد الآلهة الوثنية، وهي والوثنية صنوان لا ينفصلان[2].

وعلى الرغم من تلك الحجج التي ترفض الموروث الخطابي الوثني، فإن ذلك لم يدم طويلاً، فبمجيء القديس أوغسطين الذي كان معلماً للخطابة قبل اعتناقه المسيحية عام ٣٨٦م، بدأت حدة هذا الرفض تخفت تدريجياً، حيث عمل على المواءمة بين أسلوبي الحكمة المسيحي والكلاسيكي الوثني. إذ كان يرى أن مثال الحكمة الذي اتخذه الفلاسفة الإغريق ـ والذي يعتمد على التحليل العقلاني ـ مثال خير وإيجابي. لكن ثمة حكمة أسمى من تلك، حكمة يتوجب على الإنسان الحكيم أن ينطلق نحوها بعد أن تكتمل معرفته بالحكمة الوثنية، وهذه الحكمة هي الحكمة المستمدة من المسيحية[3].

أما فيما يتعلق بالخطابة فقد ذهب القديس أوغسطين فى كتابه العقيدة المسيحية (On Christian Doctrine) في عام ٤٢٦م إلى أن المبشرين يحتاجون أن يكونوا ذوي قدرة على التعليم، الترغيب، تحريك الجمهور ـ وهي نفس تصورات شيشرون لواجبات الخطيب ـ ورأى أنه حتى تتمكن المسيحية من تحقيق الإيمان بها، فلا ينبغي تجاهل قواعد التعبير الفعالة التي جاءت بها الخطابة الكلاسيكية، ولما كان يعتقد أن هذه القواعد يجب أن تستخدم فقط في التعبير عن الحقيقة، فإنه أحيا الأسس الفلسفية

---

(١) Sonya k. Foss, Karen A. Foss and Robert Trapp Op.cit, p.9.

(٢) Tomas O.Salone, op.cit, p.665.

(٣) رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث ١٦٠١ ـ ١٩٧٧، ترجمة: أحمد الشيباني، ج١ (جدة: مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر، ١٩٨٢) ص ص٢٧، ٢٨.
وقد اتسع ذلك القبول على يد توما الأكويني في ق ١٣ وعلى يد وليم أوكهام في ق ١٤ والذي يعد انعطافاً عن الميتافيزيقيا للعلم.

للخطابة والتي تم تجاهلها منذ نهاية الدولة الرومانية(١).

وعلى الرغم من قوة الإدانة التي قوبلت بها الخطابة الوثنية قبل أوغسطين إلا إن الواقع العملي شهد استخدام أصحاب الإدانة هؤلاء لفنون الخطابة فى أعمالهم الوعظية والتبشيرية(٢) بل إن الخطابة المسيحية بدأت مع المسيح ـ عليه السلام ـ والذي أمر بنشر أفكاره من خلال الأحاديث والخطب(٣).

المطلب الثالث

النظريات الاجتماعية (الأيديولوجيات) التي سادت المجتمعات الغربية

ثمة اتفاق بين المفكرين حول ما يعنيه مصطلح الأيديولوجيا «Ideology» حرفياً على أنه علم الأفكار، فالشق الأول من الكلمة مقابل للأفكار (Idea) والثاني مقابل للعلم (Ology). وقد تم نحت هذا المصطلح على يد أنطون دوتراستي (١٧٥٤ - ١٨٣٦) واستخدم لأول مرة بشكل معلن عام ١٧٩٦، وقد عرفه على أنه علم جديد للأفكار(٤).

غير أن هذا الاتفاق بين المفكرين يكاد يقف عند هذا الحد، فما إن يبدأ الحديث عن المعنى الاصطلاحي له، إلا وينفتح باب التباين على مصراعيه... ومهما يكون من أوجه هذا التباين، فما يهمنا هنا أن من بين دلالات هذا المصطلح المهمة

---

(١) Sonya k. Foss, Karen A. Foss and Robert Trapp Op.cit, p.9.

(٢) Jason L. Golden and (others) Op.cit, p.66.

وإن كانوا يعتقدون أن المبشر لا يستطيع أن يقنع جمهوره لأن الله (سبحانه وتعالى) هو الذي يستطيع ذلك، لذا كان السائد عدم السعي للإقناع (وهو جوهر الخطابة الكلاسيكية، وإن كان هذا لم يمنع وجود محاولات قليلة لتحقيق الإقناع من قبله.

(٣) Ibid, p.23.

(٤) انظر:

ـ محمود حيدر، مرجع سابق، ص١٣٥.

ـ هبة رؤوف عزت، «هل تموت الأيديولوجيا في زمن العولمة؟» Available at http:// www.islamonline.net/arabic/mafahem/2000/10/article1.shtml. 05/11/2003

هو كونه يشير إلى نسق فكرى ينطلق من رؤية كونية ما، ويسعى لترسيم السبل التي يمكن للمجتمع خلالها تحقيق الغايات التي تبشر بها هذه الرؤية الكونية[1]. سواء أكانت هذه الأيدلوجيات طروحاً نظرية يتم السعي لتطبيقها في أراض الواقع، أم كانت طروحاً مستقاة من الواقع ذاته، ساعية إلى ترسيم السبل الكفيلة بتحسين هذا الواقع.

وتهدف الأيدلوجيات ـ في سعيها لترسيم السبل الكفيلة بتحقيق غايات التصور الكوني ـ إلى الإجابة على تساؤلات أربعة هي: ما طبيعة الإنسان؟، ما طبيعة الحقيقة؟، ما طبيعة الدولة؟، ما طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة؟، وتُمكن الإجابة على هذه التساؤلات ـ انطلاقاً من مسلمات التصور الكوني ـ من ترسيم السبل المجتمعية والفردية الكفيلة بإحراز هذه الغايات. وتعد إجابة أية أيديولوجيا عن التساؤل المتعلق بطبيعة الحقيقة، كما أشرنا سلفاً، العنصر الأهم في تشكيل النظرية الخطابية التي تتبناها هذه الأيدويلوجيا.

أما إجابة الأيديولوجيا على التساؤل المتعلق بطبيعة الإنسان فإنها تحدد من له الحق في طرح وبناء الخطاب، وحدود الدور الذي يقوم به الجمهور المتلقي في النظرية الخطابية، ومدى قدراته على إحداث تفاعل خطابي يُمكن من الوصول إلى الحقيقة. . وتحدد الإجابة المتعلقة بتساؤل ما طبيعة الدولة، ما إذا كانت الدولة غاية في ذاتها، أم وسيلة هدفها خدمة مصالح مجموع الأفراد الذين تتكون منهم وهو ما

---

(١) حول معنى الأيديولوجيا وتداخلها مع الرؤية الكونية انظر:

ـ حمدي عبد الرحمن حسن، «الأيديولوجيا والتنمية في أفريقيا، دراسة مقارنة لتجربتي كينيا وتنزانيا» رسالة دكتوراه غير منشورة (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٠م) ص٢١.

ـ صبحي عبده سعيد، السلطة في المجتمع الاشتراكي، بدون ناشر، بدون تاريخ، ص٣٧.

ـ أحمد ذكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٢) ص٢٠٦.

ـ إسماعيل صبري عبد الله، مرجع سابق، ص٣٩.

- John Clifford, "Ideology into Discourse: A Historical Perspective" Jac 7 (1987), available at http://jac.gsu.edu/jac/7/articles/13.htm 07\11\2003.

يحدد الدور الملقى على عاتقها في توجيه الخطاب السائد في المجتمع من عدمه، ومدى تحكمها في وسائل إيصال هذا الخطاب للجماهير المعنية.

ثم تأتي طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة والتي تشكل شتى مناحي الحياة المجتمعية (سياسية، اقتصادية، اجتماعية.. . الخ) والتي تحدد كل ما يتعلق بالجانب الخطابي في شتى مناحي الحياة المجتمعية، بالصورة التي تمكن من الإسهام في تحقيق الغايات العليا التي تنظر لها الأيدويلوجيا[١].

والمتأمل في انعكاسات هذه العناصر على بنية النظرية الخطابية يجد أنها تتسم بالتشعب، بصورة يصعب تتبعها في تناول موجز كهذا التناول، لذا فإن الباحث يكتفي هنا باستعراض أهم هذه الانعكاسات، وذلك على النحو الآتي:

أولاً ـ الأيدلوجيات الوضعية:

يمكن حصر الأيدلوجيات التي طرحتها النظريات الوضعية عبر تاريخها الطويل في قسمين كبيرين هما الأيدلوجيات الليبرالية والأيدلوجيات الشمولية.

أ ـ الأيدلوجيات الليبرالية:

برزت بعض ملامح هذه الأيديولوجيات جلية في أثينا ثم في الدولة الرومانية ـ لا سيما الفترة التي سبقت ظهور الإمبراطورية الرومانية[٢]، واكتملت ملامحها (سياسية ـ اقتصادية ـ اجتماعية) في الليبراليات المعاصرة التي تطبق الآن في كثير من

---

(١) حول الكيفية التي أجابت بها الأيديولوجيات السائدة في هذا العصر على هذه التساؤلات انظر:
ـ محمود يوسف السماسيري، مرجع سابق، ص ص٢٢٢، ٣٥٠.

(٢) أعطت الحكومات في الدولة الرومانية فرصة كبيرة للخطابة العامة في مجلس العموم والمجالس التشريعية وأمام المحاكم القانونية من منتصف القرن الثاني قبل الميلاد وحتى تأسيس الإمبراطورية على يد أوغسطس. وبعد عام ٣٠ قبل الميلاد ازدهرت الخطابة السياسية لدرجة يمكن مقارنتها بفترة أثينا في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، والقرنين الثامن عشر والتاسع عشر في انجلترا وأمريكا.

- Thomas O. Sloane (editor in chief) Encyclopedia of Rhetoric, (Oxford: Oxford Uni. Press 2001), pp.101, 102.

الدول، ولا سيما الدول الغربية. ولا مراء أن الخطابة ـ لا سيما شكلها السياسي ـ تزدهر في جو الحرية والديمقراطية. ولقد كان ازدهار الخطابة السياسية (التشريعية) «Afornistic» من دواعي ظهور كتاب أرسطو (الخطابة) الذي يعد أول عمل تنظيري متكامل للخطابة، والذي جعل فيه الخطابة التشريعية إحدى أشكال الخطابة الثلاثة التي نظر لها كتابه.

كما شهد الفكر الخطابي والتطبيق الخطابي ازدهاراً واضحاً في ظل الفترة الديمقراطية التي شهدتها روما لا سيما على يد شيشرون(١). كذلك شهد ازدهاراً واضحاً في الديمقراطيات الحديثة ويبدو ذلك جلياً في التراث الذي قدمه القرن الثامن عشر البريطانى(٢)، كذلك الإسهامات المهمة التي قدمت من قبل علماء الخطابة الليبراليين في القرن العشرين لا سيما إسهامات العلماء الأمريكيين وأبرزها أعمال «أ. هـ. ريتشارد» وكينث بيرك، والتي تطرقت لإشكالية الاختلافات المذهبية والأيديولوجية التي سادت الواقع الخطابي داخل المجتمعات الليبرالية، وبين المجتمعات وبعضها البعض. مما تطلب طرح فكر خطابي جديد يُنظر لكيفية التعامل مع المشاكل التي خلقها التناقض الواضح في الرسائل الخطابية، والتي تسعى كلها في توقيت واحد لإقناع الجمهور بأنها تملك الحقيقة. وقد أسهم ذلك في طرح إضافات فكرية مهمة في مجال النظرية الخطابية.

ب ـ الأيديولوجيات الشمولية:

تحتل تطبيقات هذه الأيديولوجيات المساحة الكبرى في التاريخ البشري، والذي حفل بأنواع شتى منها. وكل منها يقوم على أسس مغايرة للأخرى. فمنها ما كان يقوم على أسس ثيوقرطية(٣) ومنها ما كان يقوم على أسس فكرية وأبرزها في

---

(١) P. Bizzal, Bruce Herzberg (eds.) Op.cit, p.8.

(٢) انظر في ذلك:

- Douglas Ehninger, Op.cit, pp.134, 135.

(٣) مثل كون الحاكم يدعى أنه ينحدر من أصل مقدس، كما كان في بعض الأسر الفرعونية وتارة لأنه الإله ذاته مثلما ادعى (فرعون) ذلك، أو لأنه نائباً عن الإله كما في حضارة ما بين النهرين. =

العصر الحديث النظرية الشيوعية[1].

ومنها ما كان يقوم على أسس قومية[2] ومنها ما يقوم على أسس تنموية[3].

= انظر: مصطفى الخشاب تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية (القاهرة لجنة البيان العربي، ١٩٥٣، ص ص١٣، ٢٤.

وتارة لأنه مفوض بالحق الإلهى المباشر أو غير المباشر كما ساد في أوروبا في عصر النهضة انظر:

- عصمت سيف الدولة، الاستبداد الديمقراطي، بيروت: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣ ص٤١.

- محمد كمال الدين الإمام، الإنسان والدولة، بدون ناشر، ١٩٨٧، ص ص٣٩، ٤٢.

(١) ويتمثل ذلك في طروح كل من هوبز وميكافيلي حول تبرير الحكم المطلق على أسس عقلية وليست ثيوقرطية.

- انظر: ميكافيلي، كتاب الأمير: ترجمة خيري حماد، ط٣ (بيروت: منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر، ١٩٧٠).

- T. Hobbes, leviathan (New York. E. P. Dutton and Co. 1950).

- Harmon. M. J., Political Thought: from Plato to the Present (New York: Mc Geaw and Hill Book Co. 1964), pp.216, 237.

(٢) وهو ما نراه بجلاء في فكر هيجل وترتيشكي والذى طبق بالفعل في ألمانيا النازية كذلك إيطاليا الفاشية التي كان يؤمن صاحبها (موسيليني) بشدة بأفكار ميكافيلي ويصفه بالأمين العظيم.

انظر مقدمة كتاب الأمير التي كتبها موسيليني عام ١٩٢٤ في: ميكافيلي، مرجع سابق، ص ص٥، ٩.

وحول آراء هيجل في حق الدولة في القضاء على النزوات الفردية بالقوة وترجيحه لكفة الواجبات على الحقوق انظر:

- جورج هـ. سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة علي إبراهيم السيد، الكتاب الرابع (القاهرة دار المعارف ١٩٧١، ص ص٨٤١، ٨٥٨.

- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ط٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦) ص ص١٢٣، ١٤٧.

وقد صور تريتشكي في كتابة (politics) الدولة على أنها غاية نهائية لذاتها وهي أعلى شيء في المجمع الإنساني الخالد. انظر:

- F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm. Op.cit, p.15.

(٣) وهنا لا تبرر الدولة سيطرتها على مقاليد الأمور استناداً إلى أيديولوجيات ما بقدر ما تدعيه =

وقد كانت ـ وفي كل الحالات ـ نظرة هذه الأيديولوجيات إلى الحقيقة، على أنها لا تنبع من الجمهور، ولكن من أذهان الخاصة من الحكماء والقادة، ومن في حكمهم، وعلى هؤلاء تقع مهمة التوجيه والإرشاد. مما يعني أن المعرفة حكر عليهم دون غيرهم[(١)].

وهذا ـ يبرر من وجهة نظر دعاتها ـ كبت أي خطاب مخالف، وفرض سيادة خطاب واحد، وهو ذلك الخطاب الذي يمتلك الحقائق القمينة بقيادة المجتمع نحو تحقيق غاياته العليا.

وقد كان طبيعياً أن ينحصر هم الفكر الخطابي ـ في مثل هذه الحالة ـ في كيفية إيصال الحقائق إلى أذهان العامة وإقناعهم بها وحثهم على عدم الالتفات إلى ما عداها.

ثانياً ـ النظرية الاجتماعية التي أفرزها التصور الكوني المسيحي:

كان بديهياً أن تهيمن مسلمة الإيمان بالوحي في التصور الكوني المسيحي باعتباره المصدر الأساسي للحقيقة على الحياة الفكرية والمجتمعية التي شهدت ازدهار سلطة الكنيسة في العصور الوسطى، وأن تمثل هذه المسلمة المنبع الذي يستقى منه الفكر الاجتماعي مجمل طروحه.

وإذا ما ألقينا نظرة على أهم ملامح هذا الفكر الاجتماعي نجد أنه انطلق بداية ـ مثله مثل أي فكر اجتماعي ـ من تصوره لطبيعة الإنسان، وقد ذهب هذا الفكر إلى

= من أن ذلك أمراً يتطلبه الأخذ بيد المجتمع ـ والذي ما زال حديث عهد بالاستقلال وتتفشى فيه الأمية والقبلية والطائفية ـ نحو التنمية والتقدم بأسرع ما يمكن.

ـ محمود يوسف السماسيري، مرجع سابق، ص ص٣٣٤، ٣٣٦

(١) انظر في هذا المعنى:

- W.l. Rivers and W. Schramm, Responsibility in Mass Communication (London: Harper and Row. Publishers 1967), pp.30, 31.
- W. K. Agee, P. H. Ault and E. Emery, Introduction to Mass Commutation, (New Delhi: Oxford and I B H Publishing Co.1979), p.30

أن الإنسان كائن خسيس بجبلته[1] فهو «يولد وبداخله شيء ما يدفعه إلى الميل نحو الشر والإفساد، وثمة مخرج وحيد يتمثل في إمكانية الخلاص الذي يسره يسوع المسيح. وحتى يمكن للإنسان أن يحسن الأداء في هذه الدنيا ويحقق الخلاص الذي هو الغاية التي يسعى إليها، فإن الوسيلة الوحيدة في ذلك تتمثل في إقامة بناء اجتماعي تتولى فيه السلطتان، الخاضعتان لله، والمستمدتان من مشيئته، السلطان الشرعي على عباده ـ وهما الكنيسة والدولة ـ إلانة قلب الإنسان، واجتذابه للخضوع الذي ينبغي له، وتلقينه ما يلزم لأداء العمل الذي يسهم في تحقيق خلاصه، وهذه الغاية هي سر إقامة هذا النظام القائم على دعامتين الكنيسة والدولة»[2].

وهكذا يمكن القول: إن الفكر الإجتماعي الذي أفرزه التصور الكوني المسيحي كان هدفه إقامة دولة مسيحية شاملة، وقولبة الحياة الإنسانية في شتى مناحيها وفقاً للرؤية المسيحية، بالشكل الذي يحقق الخلاص لجميع أفراد المجتمع المسيحي. وهي الغاية العليا التصور الكوني المسيحي.

المطلب الرابع

الواقع الاجتماعي الذي شهدته المجتمعات الغربية عبر تاريخها

لا مراء أن الواقع الذي يحياه أي مجتمع لا ينفعل سلبياً بالأطر الفكرية التي تقود حركته، وإنما يتماهى معها في علاقة جدلية مؤثراً فيها ومتأثراً بها، ويبدو ذلك جلياً في الجانب الأيديولوجي الذي يرسم السبل التي تمكن المجتمع من بلوغ غاياته التي يبشرها به التصور الكوني الذي يعتنقه على هدي الواقع الذي يحياه هذا المجتمع ومن بين هذه السبل السبل الخطابية.

لذا يمكن أن نلمح تأثر النظرية الخطابية تأثراً واضحاً بالواقع الاجتماعي عبر تاريخها المديد، سواء في تشكيل القواعد التي تطرحها لبناء الخطاب بالصورة التي

---

(١) انظر: كارل بيكر، مرجع سابق، ص١٣٢.
بطرس عبد الملك، جون الكسان طمسن، إبراهيم مطر، (محررون)، مرجع سابق، ص١٢٣.

(٢) انظر: جون هرمان راندال، مرجع سابق، ص١٢٨.

تناسب هذا الواقع، أم في تحديد الأشكال الخطابية التي توائم متطلباته[١].

أولاً ـ انعكاسات الواقع الاجتماعي على الفكر الخطابي في المرحلة الكلاسيكية

ظهرت الخطابة الكلاسيكية لمواجهة مشكلتين هما:

تطور النظام الديمقراطي في مدينة أثينا الذي يتيح الفرصة أمام الجميع للمشاركة في الحياة السياسية. والنظام القضائي الذي يفرض على كل فرد أن يدافع عن نفسه بنفسه أمام القضاء[٢].

وقد شكلت الحاجة لمواجهة هاتين المشكلتين اهتمامات السفسطائيين الخطابية، كما شكلت ـ أيضاً ـ أهم الأشكال الخطابية الأساسية التي ذكرها «أرسطو» في أنواع الخطابة وهم ثلاثة التشريعية والقضائية وأما النوع الثالث فقد ظهر ـ أيضاً ـ لتلبية الحاجة إلى مدح الأبطال والإنجازات التي كان يحرزها المجتمع اليوناني. وهو الذي أطلق عليه مسمى الخطابة المدحية أو الاحتفالية.

أما فى الفترة الرومانية ـ وفي فترة الحكم التسلطي وهي الفترة التى تقع ما بين ١٥٠ و٤٠٠ ميلادية ـ فقد تم إبعاد الخطابة إلى المقاعد الخلفية، وأصبحت مهتمة فقط بالجانب الأسلوبي وليس بالمحتوى، ويشار لهذه الفترة بالسفسطائية الثانية[٣]. وقد كان طبيعياً أن تصبح فرص الخطابة السياسية ضئيلة في هذه الفترة، لكن كان الناس في حاجة لمخاطبة الدولة ومسؤوليها سواء بشكل مكتوب أو شفاهي ولمحاورة بعضهم بعضاً في المجالس التشريعية[٤].

---

(١) لما كانت الدراسة ستتعرض لانعكاسات الواقع الاجتماعي على الفكر الخطابي في الفصل التالي المتعلق بتناول التطورات التاريخية والفكرية التي مر بها الفكر الخطابي، فإن المؤلف يكتفي هنا بإلقاء نظرة خاطفة على أهم انعكاسات هذا الواقع على التنظير الخطابي، سواء الإضافات التي أتت بها كل مرحله تاريخية، أو اكتفاؤها بتقبل الفكر السابق، أو تطويرها إياه، أو إهمال أجزاء منه وإعلاء أخرى.

(٢) انظر:

- Dogals Ehinnger, Op.cit, p.150.

(٣) Sonya Foss, Karen a. Foss and Robert, Op.cit, p.8.

(٤) Christopher Collins, Op.cit, p.155.

وعموماً فإن الفترة الرومانية قبلت بصفة عامة الخطابة اليونانية بأشكالها الثلاثة، مع تأرجح وضعية كل واحدة منها حسب الفترات التاريخية المختلفة. ولم تشهد الفترة الرومانية إضافة لهذه الأشكال، إلا شكلاً خطابياً واحداً، هو ذلك الشكل الذي يمكن وصفة بالخطابة الإدارية الذي ظهر على يد الإمبراطور أغسطس، والذي كان يسعى خلاله لتبرير السياسات والقرارات التي كان يتبناها[1].

ثانياً ـ انعكاسات الواقع الاجتماعي على الخطابة في المرحلة المسيحية:

كان طبيعياً أن تطرح في الفترة المسيحية أشكال خطابية تناسب الغايات التي تسعى إليها، لذا فقد شهدت الخطابة ميلاد ثلاثة أنواع من الأشكال الخطابية هي[2]:

الخطابة الوعظية Sermons والخطابة الدفاعية Apologies والخطابة الهجومية Polemics. وتلبية لحاجات الكنيسة والسلطة الزمنية، تم تأليف مجموعة من الكتيبات حول قواعد فن مخاطبة هاتين السلطتين. هذا بالإضافة إلى ظهور الكتب التي تشرح قواعد فن التبشير، وبأعداد كبيرة بعد القرن الثاني عشر، وقد شهدت هذه الفترة تركيزاً على دراسة الأسلوب، لا سيما أسلوب الكتاب المقدس[3].

ثالثاً ـ انعكاسات الواقع الاجتماعي على الخطابة في الفترة الحديثة:

تتجلى أبرز انعكاسات الواقع الاجتماعي على الفكر الخطابي في الفترة الحديثة تتجلى في القرن العشرين، الذي شهد صراعات اجتماعية وأيديولوجية وفلسفية، وشهد ظهور وسائل الاتصال الجماهيرى الإلكترونية ذات الإمكانيات التأثيرية الهائلة.

وقد فرض كل ذلك على النظرية الخطابية التصدي له، على النحو الذي يمكن

---

(١) انظر:

- James McCaskey, An Introduction to Rhetorical Communication (New Jersey: Prentice, inc 1968), pp.36, 37.

(٢) انظر:

James L. golden and (others) Op.cit, pp.66, 69.

(٣) Patricia Bizzell and Bruce Herzberg, Op.cit, p.9.

من خلق نوع من التواصل بين الأطراف المتصارعة، والتي قد تمتد لنطاق إقليمي أو دولي، أو تلك التي تحدث بين أطراف المجتمع الواحد الحزبية أو الدينية أو العرقية أو الأيديولوجية، والتى يستطيع كل طرف منها أن يطرح خطاباً قادراً على الوصول - عبر وسائل الاتصال الجماهيري - إلى أكبر عدد ممكن من الجماهير، والتأثير فيهم علي نحو قد يكون مغايراً تماماً للتأثير الذي يسعى إليه الطرف أو الأطراف الأخرى في الصراع.

وقد أدى ذلك الواقع إلى ظهور ما أطلق عليه «دوجلاس أيننجر» النسق الخطابي الاجتماعي[١] وأبرز منظري هذا النسق هم «كينس بيرك» و«أ. هـ. ريتشاردذ» اللذين كان هدفهما الرئيس هو كيفية بناء نظرية للخطاب قادرة على تحقيق التفاهم بين تلك الأطراف المتصارعة، ومعالجة الإشكاليات التي يمكن أن تنجم من هذا الصراع[٢].

---

(١) انظر:

- Douglas Ehninger, Op.cit, pp.13, 7, 138.

(٢) Donald P. Cushman & Phillip K. Tompkins, Op.cit, p.43.

- حول أهم إسهامات كينث بيرك في تطوير النظرية الخطابية انظر:

- Mare Hochmuth "Kenneth Burke and the New Rhetoric" in lionel Cockes and Pual A. Carmack (eds.) Readings in Rhetoric (Springfield: Charles c Thomas. Publisher 1965), pp.556, 575.

- وحول أهم إسهامات ريتشاردز في تطوير النظرية الخطابية انظر:

- Mare Hochmuth, "I.A Richards and the new Rhetoric" in Ibid, pp.576, 599.

المبحث الثاني

الغايات التي تسعى النظريات الخطابية الغربية للإسهام في الاضطلاع بها

تعد المسلمة الفرعية الثانية في أي تصور كوني ـ والتي تتعلق بما يطرحه هذا النسق حول مدى إمكانية وجود حياة أخروية من عدمه ـ بمثابة المحور الذي تدور حوله الغايات التي يبشر بها هذا النسق. ولا تعدو الأيديولوجيا أو الأيديولوجيات التي تتشكل في كنف هذا النسق وبشتى طروحها (سياسية، اقتصادية، اجتماعية، خطابية.. الخ) أن تكون وسائل تُنظر لكيفية تحقيق هذه الغايات. وعلى الرغم من أن تباين المهام التي تناط بالاتصال الخطابي بتباين غايات التصور الكوني أمر طبيعي، بل وعلى الرغم من بديهية تباين هذه المهام من أيديولوجيا إلى أخرى داخل التصور الكوني نفسه، فإن ثمة سمات عامة تعد قاسماً مشتركاً بين طروح النظريات الخطابية لهذه المهام على اختلاف التصورات الكونية أو الأيديولوجيات التي تنتمي إليها.

وفيما يلي نعرض للملامح العامة لغايات التصور الكوني التي تشكلت نظريات الخطاب الغربية بالصورة التي تمكن من الإسهام في تحقيقها، والمهام المنتظر من هذه النظريات الاضطلاع بها في تحقيق هذه الغايات في مطلب أول ثم نعرض ـ في المطلب الثاني ـ الملامح المشتركة للسبل التي طرحتها النظريات الخطابية عامة ـ بما فيها النظريات الغربية ـ حول كيفية الاسهام في تحقيق غايات التصور الكوني الذي تنتمي إليه.

المطلب الأول

ملامح الغايات التي سعت نظريات الخطاب الغربية للإسهام في تحقيقها

أولاً ـ غايات التصور الكوني الوضعي ودور الاتصال الخطابي في تحقيقها:

لما كانت المسلمة الفرعية الثانية التي يتبناها التصور الكوني الوضعي بمرحلتيه الكلاسيكية (اليونانية والرومانية) والحديثة (العلمانية) هي المسلمة نفسها، والماثلة في عدم الاكتراث بوجود حياة أخروية وقصر اهتمام الكائن البشري من ثم على تحقيق أماله وغاياته في حيز هذه الدنيا، وفي حدود ما لديه من قدرات وإمكانيات، ولما كانت الغاية العليا التي يسعى إليها الإنسان في هذا الوجود ـ والتي لا خلاف عليها ـ هي تحقيق الحياة السعيدة، فقد كان من الطبيعى أن تنحصر غايات التصور الكوني الوضعي بمرحلتيه في تحقيق الوجود الدنيوى السعيد لمعتنقيها.

وعلى الرغم من اتفاق مرحلتي هذا التصور الكوني على هذه الغاية العليا، فإن الكيفية التي يمكن خلالها تحقيق تلك السعادة كانت محل خلاف بين مرحلتيها بل وبين الأيدلوجيات التي نمت في كنفيهما.

ـ غايات الإنسان وسبل تحقيقها في المرحلة الكلاسيكية:

كان من الأهداف الأولى للفكر اليوناني السعي لكشف الحقيقة لذاتها بغض النظر عما يحتمل أن يترتب عليها من وجوه النفع في الحياة الدنيا، وقد اعتبر «أرسطو» الحياة الفكرية غاية في ذاتها، وأنه بالتأمل الدائم والنظر العقلي الخالص تتحقق للإنسان سعادة ليس بعدها سعادة[1].

---

(١) انظر: توفيق الطويل، مرجع سابق، ص١١٦.
وقد جعل «أرسطو» العلوم النظرية أشرف من العلوم العملية، لأنها لا تهدف إلى تحقيق غايات عملية، ويتمثل كمال العقل فيها، وهي أسمى قوى الإنسان. وأدت هذه النظرة إلى اعتبار الفلسفة الأولى ـ ما بعد الطبيعة ـ أشرف العلوم جميعها. لأن كمال العلم عنده يكون بمقدار دنوه من النظر العقلي المحض، وبعده عن مطالب الدنيا ومشاغلها. وقد تخلصت الفلسفة اليونانية من ضغط الحياة العملية لأن أعباءها كانت ملقاة على عاتق الرقيق، وفي حياة السادة فراغ يتيح الاشتغال بالعلم.
ـ المرجع السابق نفسه، ص١١٦.

أما المرحلة الفكرية التالية لعصر «أرسطو» وهي العصر الهيللنستي، فقد ذهب خطابها الفلسفي إلى أن السعادة تتمثل في تحقيق اللذة، سواء أكانت حسية أم معنوية، وفي الابتعاد عن المتاعب والآلام. وقد كانت الرواقية أكثر التيارات الفلسفية أثرا في حياة الناس، تليها الأبيقورية، ثم القريائية[١].

وقد كان الفكر الاجتماعي طوال هذه الفترة الكلاسيكية سواء أنحى منحى ديمقراطياً، أم دار في فلك تبرير الواقع السلطوي في بعض الفترات التاريخية ينظر للكيفية التي يمكن خلالها إقامة المجتمع الطيب (Good Society) على ضوء المعايير الفلسفية السائدة آنذاك.

وقد كان طبيعياً أن تكون الخطابة إحدى الأدوات التى تسعى للإسهام فى إقامة هذا المجتمع الطيب. لذا نجد «أرسطو» يذهب إلى أن المتحدث الحكيم هو الذي ينبغي أن تصب مقترحاته في خانة تحقيق الحياة الطيبة التي تخلق السعادة لجمهور مستمعيه، ومن ثم فإن كلامه سيقبل من جانبهم[٢] كما نجده يذهب إلى أن الخطيب لا ينبغي أن يعرف فقط الوقائع السياسية والغايات النهائية، وإنما ينبغي أن يعرف العوامل المساعدة أو المفيدة، والتي تكون وسيلة تحقق الغاية أو الأمر الطيب[٣].

- غايات المرحلة العلمانية وسبل تحقيقها:

إذا كانت المرحلة الكلاسيكية قد قصرت جل اهتمامها حول الغايات التي يمكن

---

(١) لم تكن هذه الفلسفات تهدف إلى استكشاف الحقيقة، بل همها إشباع الحياة العملية، ومن ثم كان هدفها المباشر سعادة الفرد.

انظر: وليم ودد ثورب تارل، الحضارة الهللينستية، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، الألف كتاب (القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٦٦) ص ص٣٤٥، ٣٨٤.

(٢) انظر:

- James L. Goldman (and others) The Rhetoric oF Western Thought 4th^ed. (Iowa: Kendall/ Hunt Publishing Co. 1989), p.40.

كذلك انظر:

- Thomas O. Sloane: Op.cit, pp.789, 790.

(٣) Ibid, p.392.

إحرازها في إطار الواقع المعيش، ولم تبشر بتحقيق كامل هذه الغايات في مستقبل الأيام، فإن المرحلة العلمانية، ولكونها انبنت على أنقاض التصور الكوني المسيحي التي طالما علم الناس فأحسن تعليمهم التطلع إلى سعادة سرمدية تنتظرهم في جنة السماوات، لم يكن أمامها بد من البحث عن بديل مقنع ومناسب لهذه الجنة التي هدمها مفكروها فهم إن لم يفعلوا ذلك سيظل دينهم ـ العلماني ـ يدعو الناس وما من مجيب[١].

وقد وجدت العلمانية ضالتها في فكرة التقدم، والتي تعد محور التصور الكوني العلماني، والتي جعلت منها ديناً إنسانياً جديداً مناظراً للدين الذي نبذته، وتتمثل هذه الفكرة في القول بأن الجنة التي يتمنى كل إنسان أن يعيش في رحابها سوف تتحقق على هذه الأرض، وفي حيز هذه الدنيا، وفي القريب العاجل. استناداً إلى التقدم العلمي والتكنولوجي والاجتماعي المطرد الذي سوف يقود الناس سريعاً خلال جيل أو اثنين إلى حالة تنتفى فيها الشرور، وتعم فيها السعادة البشر[٢] وهكذا. . أصبحت عقيدة التقدم وكأنها صورة حديثة للأخراويات.

وقد برز للوجود على هدى هذه العقيدة النظرية الليبرالية بمرحلتيها (الكلاسيكية والمحدثة) والتي اعتمدت عقيدتها في تحقيق هذا التقدم المفضى إلى إقامة المجتمع السعيد على تصورها للطبيعة البشرية على أنها عقلانية وأخلاقية، وأنها قادرة من ثم على الاضطلاع ـ دونما داع لتدخل الدولة، ـ ببناء هذا المجتمع الفردوسي. وما إن بدأ هذا الحلم في التلاشي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، حتى بدأ يظهر للوجود فكر اجتماعي مغاير هو الفكر الاشتراكي والذي بلغ ذروته في الفكر الماركسي الذي اتخذ من طبقة البروليتاريا ـ بديلاً عن الفرد ـ أداته لتحقيق المجتمع الشيوعي الفردوسي، وقد كان بروز هذا الفكر إلى حيز الوجود العملي عاملاً من

---

(١) انظر: كارل بيكر، مرجع سابق، ص٢١٢.

(٢) وقد استدل مفكرو العلمانية على إمكانية حدوث هذا التقدم بما شهدته البشرية لا سيما في القرن الثامن من مظاهر التطور العلمي والذى تمثل في ذروته في اكتشافات نيوتن، وما شهدته علوم الطبيعة الإنسانية من تقدم ظهر جلياً على يد جون لوك.
انظر: كرين برنتون، مرجع سابق، ص ص١٧٧، ١٨٣.

عوامل تطوير الأيديولوجية الليبرالية ومزجها ببعض الأفكار الاشتراكية.

وقد كان طبيعياً أن تتبنى كل من الأيديولوجيتين (الليبرالية والاشتراكية) فكراً خطابياً مغايراً للأخرى سواء في منطلقاته الاجتماعية، أو في غاياته المرحلية، وإن كانت غاياته لا تخرج في النهاية عن الغايات العليا للتصور الكوني العلماني.

وقد كان لظهور هذا الاختلاف بين الخطابات داخل المجتمعات العلمانية أثر في ظهور إشكاليات اتصالية متعددة، بداية من المستويات الفردية وانتهاء بالمستوى الدولي. مما حدا بعلماء الخطابة للبحث عن أفكار خطابية قادرة على معالجة الآثار السلبية الناجمة عن هذا الصراع الخطابي[١]. كما أشرنا لذلك سلفاً.

ثانياً ـ غايات التصور الكوني المسيحي وسبل تحقيقها:

تنبثق الغايات المسيحية من المسلمة الكونية الماثلة في الإيمان بوجود حياة أخرى تتحقق فيها السعادة السرمدية لمن استطاع أن يفوز بنعمة الخلاص، والذي يعد أسمى ما يمكن أن يناله إنسان في هذا الوجود.

ولما كانت غاية الإنسان ـ على ضوء ذلك ـ ماثلة في تحقيق هذا الخلاص، فقد كان طبيعياً أن تدين الكنيسة الفكر اليونانى، لا سيما الفلسفة الأبيقورية التي تجعل اللذة محور السعادة في هذه الحياة، وتنظر إليه على أنه فكر هرطيقي[٢].

وقد كان الاعتقاد السائد فترة سيادة الفكر الكنسي أن الحياة الحالية هى فترة اختبار قاس تحدد رغبة الإنسان فى الحياة الأبدية.. لقد كان الاتجاه السائد بين المسيحيين هو أن السعادة في العالم الآخر، وأن السعادة التي يمكن أن يحققها الإنسان في هذه الحياة لا تتمثل في حسابات اللذة والألم، ولكن تتمثل في السعادة الداخلية التي يمكن أن يشعر بها عندما يصل إلى الطاعة الحقيقة لقوانين الإله[٣].

---

(١) حول أثر هذه الصراعات الفكرية في الفكر الخطابي في القرن العشرين انظر:
- Douglas Ehninger, Op.cit, pp.137, 138.

(٢) انظر:
- Thomas O. Sloane: Op.cit, p.72.

(٣) Ibid, p.73.

وقد عمل الفكر الاجتماعي الذي ظهر في فترة السيطرة الكنسية في العصور الوسطى ـ وكما أشرنا لذلك سلفاً ـ على التنظير لإقامة دولة مسيحية شاملة، وقولبة شتى مناحي الحياة تبعا للرؤية المسيحية[1]، مستعيناً في ذلك بشتى الوسائل. سياسية، اجتماعية، اقتصادية، خطابية. . . . الخ، بالشكل الذي يحقق غايات التصور الكوني المسيحي في هذا الوجود.

وحتى أفكار مارتن لوثر الثورية، التى خلقت المذهب البروتستانتى في القرن السادس عشر، لم تخرج في مجملها عن الأفكار التي سادت العصور الوسطى، لا سيما الدراما الإلهية والإحساس بضرورة الخلاص. غير أن لوثر رأى أن الخلاص الفردي ينتج من علاقة مباشرة بين الله والإنسان دونما وساطة من قبل الكنيسة، أو من الرهبان. ودونما حاجة لطقوس من أي نوع وعندما يحرر الإنسان إيمانه بالمحبة المسيحية، يتم له الخلاص فلا تبقى هنالك حاجة لأن يعمل أكثر من ذلك، أو أن ينشغل بأي مظهر من مظاهر جهاز التوبة والتقشف الرهباني والزهد وانكسار العالم في سبيل الخلاص[2].

وكما كان الاتصال الخطابي عنصراً مهماً من عناصر بناء وتدعيم الفكر الكنسي طوال القرون الوسطى، والذي تمثل بالأساس فى المذهب الكاثوليكي سواء فى نظرته للوجود، أو في الغايات التي يبشر بها، فقد كان له ـ أيضاً ـ كبير الأثر فى تدعيم الفكر البروتستانتي الجديد ونشره، وجذب الكثير من الأنصار إلى حوزته.

---

(١) انظر: جون هرمان راندال، مرجع سابق، ص١٢٨.

(٢) حول أهم أفكار لوثر الثورية وأثرها في مسيرة الديانة المسيحية انظر:

ـ كرين برنتون، مرجع سابق، ص ص١٦٢، ١٦٣.

ـ برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، جـ٢ سلسلة عالم المعرفة عدد ٧٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ديسمبر ١٩٨٣) ص٤٠.

ـ جون هرمان راندال، مرجع سابق ص٢١٥.

المطلب الثاني

سبل إسهام الاتصال الخطابي في تحقيق غايات التصور الكوني الذي تنتمي اليه

لا تقف المهام التي يمكن أن يضطلع بها الاتصال الخطابي عند الإسهام في تحقيق الغايات التي يبشر بها التصور الكوني الذي يعتنقه مجتمع ما، وإنما هو أداه لتدعيمه وتثبيت أركانه. وقد يصبح في ظل ظروف أخرى أداة لتعديل أو هدم هذا التصور الكوني، وما ينبني عليه من فكر أيديولوجى وإبستمولوجى.

وفيما يلي نعرض لهذه المهام التي يضطلع بها الاتصال الخطابي على شتى المستويات دون التقيد بتصور كوني معين، أو مرحلة تاريخية معينة، لكون هذه السبل تتشابه في ملامحها رغم اختلاف التصورات الكونية والبيئات المجتمعية التي يعمل في ظلالها.

أ ـ مستوى التصور الكوني:

إذا كان الأمر المعتاد هو أن تكون واحدة من أولى أولويات الاتصال الخطابي في أي مجتمع هي العمل على تدعيم مقولات التصور الكوني التي يعتنقها هذا المجتمع، فإن دور الاتصال الخطابي قد يمتد ـ وإن كان هذا قليل الحدوث ـ إلى العمل على تعديل هذه المقولات وربما هدمها وطرح مقولات تصور كوني جديدة على أنقاضها، وذلك عندما لا يستطيع ذلك التصور الكوني الوفاء بتحقيق غايات الإنسان في هذا الوجود، أو عندما يتم فرض تصور كوني مغاير، فلا محيص هنا أمام الاتصال الخطابي من محاولة إقناع المتلقين بضرورة التخلى عن التصور الكوني المدحور.

وقد أشار الكثيرون من علماء الخطابة لأهمية الدور الذى يمكن أن تضطلع به في تشكيل التصور الكوني الذي يمتلكه مجتمع ما من المجتمعات[1].

---

(١) انظر على سبيل المثال:

- Sonya, K. Foss, Karen A. Foss and Robert Trapp, Op.cit, pp.318, 319.

ولا مراء أن حلول تصور كونى محل آخر ـ ما لم يعتمد على فرضه بالقوة ـ قد يتطلب قروناً متعددة، ولعل المثال الواضح هو الفترة التي تطلبها هدم هيمنة التصور الكوني المسيحي وإحلال التصور الكوني العلماني محله، حيث استغرق ما يقارب من ثمانية قرون[1] من الصراع بين الخطاب الذي طرحه هذا التصور الكوني بمستوييه (الإبستمولوجي والأيديولوجي) وبين الخطاب الكنسى المضاد حتى تمكن الخطاب العلماني من الهيمنة شبه التامة على شتى مناحى الحياة ليس في الغرب وحده وإنما في أغلب بقاع البسيطة.

ب ـ المستوى الإبستمولوجي:

تأرجح دور الاتصال الخطابي ـ تاريخياً ـ بين كونه أداة لنقل حقائق جاهزة سلفاً، وإيصالها في صورة مقنعة في إطار تصور إبستمولوجي ما، وبين كونه أداة إبستمولوجية يتم خلالها خلق المعرفة التي يتم تقديمها في صورة خطاب، وقد أصبح هذا التوجه الأخير هو التوجه السائد في فكر ما بعد الحداثة، لا سيما في الفترة التي تلت منتصف ستينيات القرن الماضى، حتى أصبح يطلق على مجمل المرحلة التي يمر بها الفكر الخطابي منذ ذلك الحين وحتى وقتنا هذا «المرحلة الإبستمولوجية»[2].

جـ ـ المستوى الأيديولوجي:

علي الرغم من أن دور الاتصال الخطابي في بناء تصور كوني ما أو هدمه، يشمل بالبديهة دوراً له في الطرح الأيديولوجي لهذا التصور، فإن هذا الدور الأيديولوجي يبدو أكثر وضوحاً لإمكانية تعدد الأيديولوجيات التي قد يشهده التصور الكوني الواحد عبر تاريخه، وغالباً ما يكون للاتصال الخطابي دور محوري في ظهور

= - Susan B. Carlton, "Social-Epistemic Rhetoric: tradition, revisions transformations" available at: http://www.english.ilstu.edu/mediations/caRhetoriclton.html 13/1/03 7/6

- Thomas O. Sloane: Op.cit, p.502.

(١) انظر: كارل بيكر، مرجع سابق، ص ص٦٧، ٦٨.

(٢) سنعرض لملامح الدور الإبستمولوجي للاتصال الخطابي باستفاضة عند حديثنا عن تطورات الفكر الخطابي في المبحث الثاني من الفصل التالي.

فكر أيديولوجي جديد وأفول فكر أيديولوجي آخر لم يستطع أن يحقق الغايات التي بشر بها التصور الكوني الذي أفرزها. أو في طرح الفكر الأيديولوجي الجديد كمنافس للفكر القديم في التنظير لكيفية تحقيق هذه الغايات.

وعلى الرغم من أن دور الاتصال الخطابي هنا يقتصر بداية على طرح خطاب جديد على المستوى الفلسفي استناداً لتأملات فلسفية أو لمعطيات قد يوفرها له البحث العلمي وهو هنا يعد خطاباً متخصصاً، فإن هذا الخطاب الجديد قد لا يلبث أن تتسع دائرته حتى يأخذ بعداً جماهيرياً. وأثناء ذلك يكون قد أخذ طريقة إلى التأثير الفعلي في البنى الاجتماعية وتعديلها بالصورة التي يُنظر لها.

ونتيجة لهذا الدور الأيديولوجي نجد أن من العلماء من يعرف عملية الاتصال الخطابي على أنها «القدرة على إنتاج خطاب حول العالم الاجتماعي، ومن خلاله تتوافر الرؤية التي يمكن خلالها إحداث التغير الواعى لهذا العالم»[١].

د ـ مستوى الواقع المجتمعي:

إذا كانت الأدوار التي تضطلع بها الخطابة في المستويات سالفة الذكر تقع في خانة الخطاب الفكري، فإن شتى أشكال الخطاب الأخرى التي تسعى للإسهام في التصدي للمشاكل العملية (سياسية، اقتصادية، اجتماعية. . . الخ) التي تواجه المجتمع ـ أو إحدى فئاته ـ في سعيه لتحقيق الغايات التي يرنو إليها، تقع تحت نطاق الخطاب العملي والذي يحتل مساحة كبرى من اهتمام الاتصال الخطابي ممارسة وتنظيراً. حتى إننا نجد الكثير من التعريفات التي طرحها العلماء للخطابة تدور أساساً حول الكيفية التي يمكن للخطابة خلالها الاضطلاع بمهامها الاجتماعية[٢].

---

(١) Susan B, Carlton, Op.cit, p.1.

(٢) انظر على سبيل المثال تعريفات:

- Donald C. Bryant, Op.cit, P.16.
- Brenda Lamb, Op.cit, p.108.
- Lloyd Bitzer, Op.cit, p.5.

وطبيعياً أن ينطلق الخطاب العملي في طروحه من مقولات التصور الكوني والمقولات الأيديولوجية التي يعتنقها الجمهور الذي يستهدفه، مهتدياً بالرؤى الإبستمولوجية التي تتماشى مع هذه المقولات، سعياً للإسهام في تحقيق الغايات التي يبشر بها هذا التصور الكوني.

ولا يخرج الطرح الذي يمكن أن يقدمه الخطاب هنا عن حدود هذه الأطر، وكل ما يمكن أن يقدمه لا يعدو أن يكون طرح أفضل السبل التي يمكن خلالها التصدي للضرورة التي يحملها الموقف الخطابي.

وهكذا فالمتأمل في المهام التي تضطلع بها الخطابة في تحقيق غايات مجتمع ما يجد أنها تشمل كل ما يتطلبه ترسيم هذه الغايات، وتفصيل السبل المثلي لإدراكها. على ضوء معطيات الواقع الذي يعيشه هذا المجتمع.

المبحث الثالث

وسائل نظريات الخطاب في تحقيق غايات التصور الكوني الذي تنتمي اليه(١)

تتمثل الوسائل التي يمكن لأية نظرية خطابية الإسهام خلالها في تحقيق غايات المجتمع الذي تعمل في ظلاله في طروحها المختلفة التي تقدمها حول كيفية تأسيس الخطاب وبنائه ـ بشتى أشكاله ومستوياته ـ وحول كيفية طرحه بالصورة التي تمكن من تحقيق التأثير المنشود.

ولما كان أي خطاب يظهر إلى الوجود كاستجابة لموقف خطابي ما، يتمحور حول ضرورة معينة (مشكلة أو قضية) يتطلب حلها تدخلاً خطابياً، فإن هذا يعنى أن العنصر الرئيس الذي يتشكل الخطاب على هداه هو معطيات هذه المشكلة أو القضية الخطابية. غير أن الخطاب الذي سيطرح لعلاج هذه القضية، لا محيص أمامه من أن يتبنى معايير معرفية وغائية ومعايير خاصة بالوسائل أو المعايير الوسائلية، يعاير على هدي المعرفية منها كيفية قراءة المعطيات «المعلومات والأحداث» التي تتعلق بالقضية التي يتضمنها هذا الموقف الخطابي، والأحكام القادرة على تقديم الحلول المناسبة للإشكالية الكامنة في هذه القضية، ويقيس على هدي المعايير الغائية مدى سلامة الأهداف التي يسعى لتحقيقها من معالجة هذه القضية الخطابية في أرض الواقع. ويحدد على هدي معايير الوسائل السبل المثلي لتحقيق هذه الغايات.

---

(١) لم يشر المؤلف هنا إلى كل وسائل وسبل تحقيق غايات التصور الكوني (السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية... الخ)، اكتفاء بالإشارة إليها في الطروح الأيديولوجية السالفة، على اعتبار أن الأيديولوجيات هي التي تُنظر لدور تلك الوسائل في تحقيق هذه الغايات، وهمنا هنا النظر إلى الدور الذي تلعبه النظريات الخطابية في تحقيق هذه الغايات الكبرى.

وهذه المعايير الثلاثة ـ ومهما كانت جوانب الجدة فيها ـ لا تند عن الطروح التي يتبناها كل من الخطاب الإبستمولوجى (الذي يعد المعيار المعرفي المهيمن) والخطاب الأيديولوجي (الذي يعد المعيار الذي يفصل لنا القول في غايات تصور كوني ما ووسائل تحقيقها) السائدين في مجتمع الخطاب.

بل ويمكن القول: إن هذا الأمر ينطبق ـ أيضاً ـ على الخطابين الأيديولوجي والإبستمولوجي ذاتهما، حيث لا يمكن أن يسعى أي خطاب إلى إحداث تغيير أو تعديل في أي منهما، دون خضوع هذا التعديل لهيمنة المعايير المعرفية والغائية والوسائلية المحورية الثاوية في مقولات التصور الكوني الخاضعين له.

أما أي خطاب يسعى لإحداث تغيير أو تعديل في المقولات التي تشكل أي تصور كوني، فإن مثل هذا الخطاب يكون مستنداً ـ في هذه الحالة ـ إلى معايير معرفية وغائية ووسائلية تنتمى إلى تصور كوني مغاير، أو إلى تصور كوني جديد ما زال في طور التشكيل.

وهكذا . . وعلى الرغم من اختلاف مستويات القضايا التي يعالجها الخطاب، فإن عملية تأسيس الخطاب وبنائه وطرحه ـ في أي مستوى من القضايا ـ تبدو متشابهة.

وفيما يلي نعرض لأنواع الخطاب هذه ومستوياته في مطلب، وسبل تأسيسه وبنائه وطرحه في مطلب تال.

المطلب الأول

أنواع الخطاب ومستوياته

يمكن القول ـ وبإيجاز شديد ـ إن ثمة مستويات عدة يتم تصنيف الخطاب من قبل الدراسات الخطابية الغربية على أساسها، من أهمها:

ـ مستوى الحجم:

لما كان الخطاب هو الوحدة اللغوية الفعالة «أي التي يمكن أن تحدث أثراً ما في متلقيها»، فإن هذا الخطاب قد يتمثل في كلمة واحدة، أو في رمز يحمل دلالة ما متفق عليها بين طرفي العملية الاتصالية، وقد يكون الخطاب نصاً قصيراً أو طويلاً

حتى لو كان عدداً من المجلدات، ما دام يسعى في النهاية إلى معالجة قضية واحدة، أو حتى عدد من القضايا التي تربطها معاً رابطة واحدة[١].

- تصنيف الخطاب تبعاً للغة:

وهو التقسيم الذي طرحه هابرماس وقسمه إلى قسمين هما:

- **خطاب واقعي** أو (حرفي) وهو الذي يتمثل في استخدام لغة عادية ويسعى لحل المشاكل العلمية أو العملية ويعتمد في ذلك على المحاجة العقلية.
- **خطاب مجازي**: وهو الخطاب الذي يميل إلى استخدام لغة أدبية ويعتمد في تأثيره على الأسلوب المستخدم وعلى التخيل الذي يحتوى عليه للكشف عما هو جديد في العالم[٢].

- تصنيف الخطاب تبعاً للوظيفة:

حظي هذا التقسيم باهتمام الدراسات الخطابية منذ العصر اليوناني. وقد كانت الوظيفة الرئيسة للاتصال الخطابي ومنذ بداية ظهورها تتمحور - وما زالت - حول الإقناع، وهذا ما يبرز في تعريف «أرسطو» للخطابة والذي أشرنا إليه سلفاً ويبرز - أيضاً - في كثير من التعريفات التي نحت منحى أرسطو في النظر إلى الخطابة (الاتصال الخطابي) على أنها فن الإقناع.

غير أن اتساع مفهوم الاتصال الخطابي جعله يشمل تحت لوائه الخطاب الإعلامي، والخطاب الشارح أو المفسر، والخطاب الإبداعي أو التعبيري[٣].

وعلى الرغم من أن هذه الأنواع من الخطاب قد تبدو مغايرة للخطاب الإقناعي

---

(١) قارن: عز الدين إسماعيل، مرجع سابق، ص ص٣٠:٢٩.

(٢) انظر:

- James Kaminski, Op.cit, pp.xv, xvi.

(٣) للمزيد حول أشكال الخطاب انظر:

- Henry Jankiewicz, Op.cit, pp.2, 3.

فإنها، وكما ذهب لذلك الكثير من العلماء تحمل بين طياتها ـ بما فيها الخطاب الإبداعي ـ هدفاً إقناعياً ما، وهذا ما ذهب إليه عدد كبير من المنظرين وعلى رأسهم كينث بيرك الذي يرى أنه أينما يوجد معنى توجد عملية خطابية وأينما توجد خطابة يوجد إقناع[١] بل إن الحكماء (الفلاسفة) أدخلوا الشعر في أقسام المنطق لأن المقصود من المنطق أن يوصل إلى التصديق[٢] (أي الإقناع).

وثمة من يرى أن اللغة دائماً إقناعية المقصد. فهي دائماً متشبعة بالأخلاق والأيديولوجيا، فهي ليست نظاماً عقلياً، وإنما على الدوام نظام اجتماعي. إننا نجدها في الحديث وليس في علم اللغة[٣].

وإجمالاً فإن أغلب علماء الاتصال الخطابي يجادلون اليوم أن معظم أشكال التحدث والكتابة. لا ينبغي فقط النظر إليها على أنها خطاب ولكن على أنها إقناعية في جانب رئيس منها. فحين لا يسعى المتحدث إلى الإقناع مباشرة، فإنه يجب أن يهتم بمعقولية ما يقول ومصداقيته، وبما يعرفه جمهوره بالفعل، وما يريد معرفته، بالكيفية التي من المحتمل أن يتقبل بها الجمهور طرحه. كيف يبدأ، كيف ينتهي، وكيف يرتب العرض. كل هذه الأمور وأكثر منها تهدف لتحقيق أعلى قبول ممكن من قبل الجمهور. إننا يمكن أن نعتبر كل شيء خطاباً من الشعر إلى وصفة عمل الحلوي[٤].

---

(١) Kenneth Burke, Rhetoric of Motives, Op.cit, p.172.

وقد أشار (و.ب. هورنر) إلى أن الأصل اليوناني لمصطلح الإقناع مشتق من الفعل اليوناني (to believe) وهو ما يعني أن تعريف «أرسطو» لا يشمل فقط الخطاب القائم على المحاجة، وإنما يشمل ـ أيضاً ـ الخطاب القائم على عرض المعلومات (expositing) التي تسعى لكسب القبول لما تقدمه من معلومات أو شروح.

- W. B. Horner, Rhetoric in the Classical Tradition (N.Y: St. Martin, s Press 1988), p.19.

(٢) الفارابي، مرجع سابق، ص٥٣.

(٣) Patricia Bizzell, Bruce Herzberg, Op.cit, p.14, 15.

(٤) انظر:

- Karlyn K. Campbell, The Rhetorical act, 2ed edition (Belmont: Wadsworh publishing co. 1996), p.8.

ولا مراء أن المحور الإقناعي في أي خطاب ـ سواء أكان ذلك بادياً للعيان أم ضمنياً ـ هو المحور الذي تنبني عليه عملية إحداث أي تغيير، أو تدعيم في أي موقف خطابي. لذا فالإقناع هو الأداة الرئيسة التي يتم خلالها إحداث أي تغير متعمد في البيئة الفكرية والمجتمعية حتى لو انبنى على طروح عاطفية محضة. ولا تعدو الخطابات الأخرى (إعلامية وتعبيرية وشارحة) أن تكون خطابات ممهدة أو داعمة لإحداث قناعة ما لدى متلقيها.

وهذا ما جعل جل هم النظرية الخطابية ينصب أساساً حول كيفية بناء الخطاب القادر على تحقيق الإقناع[1]، ذلك لأن أشكال الخطاب الأخرى، سواء إبداعية أم إعلامية أم شارحة، وعلى الرغم من وقوعها في مملكة الاتصال الخطابي، فإن ثمة علوماً مستقلة تهتم بها مثل الأدب أو البلاغة أو الإعلام أما العلم الوحيد الذي يهتم بالخطاب الإقناعي فهو علم الاتصال الخطابي[2].

---

(١) للمزيد حول مدى كون الإقناع جوهر عملية الاتصال الخطابي أياً كان شكل الخطاب انظر.

- Tomas O.Salone, op.cit, p.503.
- Joachim Westerbarkey, "On Various Amusements: Some Scientific Problems with an Antiquated Term". Poetics 29 2001, p.2660.
- Lloyd E. Bitzer, Edwin Black (eds.) p.220.
- W. B Horner, Op.cit, p.18.
- Patricia Bizzell, Bruce Herzberg. Op.cit, p.13.

بل ثمة من منظري الخطابة من عالج مصطلحي الإقناع والخطابة على أنهما مصطلحان مترادفان انظر:

- G.R, Miller, M.Burgoom and J. K. Burgoom "The Function of Human Communication in Changing Attitude and Gaining Compliance" in Carroll C. Arnold, John W. Bowers, Op.cit, p.400.

(٢) ينبغي لفت الانتباه هنا إلى طبيعة الفارق بين الهدف الرئيس الذي تسعى إليه نظريات الاتصال الخطابي الغربية عبر تاريخها المديد، وهو الماثل في التنظير لكيفية تأسيس وبناء وطرح الخطاب الإقناعي أي الذي يحمل معارف أو أحكاماً ظنية وليست قطعية، وبين الهدف الذي ينبغي أن تسعى إليه النظرية الإسلامية للخطاب وهو الماثل في التنظير لكيفية تأسيس وبناء وطرح الخطاب البرهاني الذي يحمل حقائق يسلم بها كل مسلم عاقل، وليس الإقناعي الظني، ذلك لأن إدراك الحق هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود.

وإذا كانت التصنيفات السالفة لأنواع الخطاب تضع أيدينا على حجم الخطاب ولغته والوظائف التي يمكن أن يضطلع بها، فإن الباحث يمكن أن يضيف إلى هذه التصنيفات تصنيفاً آخر يكشف عن أحد العوامل ذات الأثر في مدى سلامة المعارف التي يمكن أن يقدمها أي خطاب بالمفهوم المتسع لمصطلح خطاب(١) وهو تصنيف أنواع الخطابات تبعاً للعلاقة فيما بينها وذلك على النحو الآتي(٢):

أ ـ **خطاب مهيمن**: وهو الخطاب المتمثل في المسلمات التي ينبني عليها تصور كوني ما والغايات التي يبشر بها، والوسائل الذي يعتنقها لتحقيق هذه الغايات. وتنبثق عن هذا الخطاب شتى أنواع الخطابات الأخرى.

لذا تعد عملية تأسيس وبناء هذا الخطاب أمراً جللاً، لأن أي اختلال أو قصور في ذلك لن يمنحنا إلا تصوراً كونياً قاصراً أو مختلاً، وهو ما يعني اختلال شتى الخطابات التي تنبثق عن هذا الخطاب على نحو لا مفر منه، مهما كانت دقة تقنيات تأسيسها أو بنائها أو طرحها.

ب ـ **خطابات عامة**: وتتمثل في خطابين عامين هما الخطاب الإبستمولوجي والأيديولوجي، واللذان يتشكلان تبعاً لمسلمات التصور الكوني وغاياته ووسائله، مع مراعاة أن التصور الكوني الواحد قد ينبثق منه أكثر من خطاب إبستمولوجي أو أيديولوجي في آن واحد، ويشكل الخطاب الإبستمولوجي ملامح المعايير المعرفية العامة لكل الخطابات التي يتم إنتاجها في نطاق هذا التصور الكوني، بينما يشكل الخطاب الأيديولوجي غاياتها ووسائلها التي تطرحها لتحقيق هذه الغايات.

---

(١) يشير المعنى المتسع لمصطلح الخطاب إلى انتماء عدد من النصوص ـ لوجود تشابه ما فيما بينها سواء في الشكل أو المضمون المعرفي الذي تطرحه أو في كليهما ـ إلى خطاب واحد.

(٢) أفاد المؤلف في ذلك التقسيم من تلك الالتفاتة الجيدة التي قدمها ميشيل فوكو لأنواع الخطابات وكيف يؤثر الخطاب الأم في بنية معارف الخطابات التي تنبثق عنه، وفي قواعد طرح هذه الخطابات، ومن له حق طرحها، والتي طورتها دراسات أخري كثيرة، انظر:

- Michel Foucault, the Archeology of Knowledge and the Discourse on Language (London: Tavistock Publications limited 1972), pp.40, 76.

جـ ـ **خطابات فرعية**: وهي الخطابات الأقل عمومية التي تدور في النهاية في فلك الخطابات الإبستمولوجية والأيديولوجية، ويهيمن كل واحد منها على جانب من جوانب الحياة الفكرية أو المجتمعية (السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، الاتصالية.. الخ) التي يحياها مجتمع ما، أو عدد من المجتمعات التي تتبني فكرا أيديولوجيا وإبستمولوجيا موحدين.

د ـ **خطابات جزئية**: وهي الخطابات أو النصوص الخطابية التي تنبثق من تلك الخطابات الفرعية، وتعالج قضايا جزئية على هدى الخطاب المهيمن في الفرع الذي تنتمي إليه. سواء أكانت خطابات تعالج قضايا نظرية أم تطبيقية.

وتأخذ العلاقة بين هذه الخطابات مستويات ثلاثة هي:

أ ـ **علاقة تراتبية**: تتمثل في هيمنة كل خطاب على الخطاب الذي يليه، حيث يستقى منه معاييره المعرفية والغائية والوسائلية.

ب ـ **علاقة تكاملية**: وتتم بين الخطابات التي تقع في مستوى واحد.حيث تنطلق هذه الخطابات من منطلقات واحدة، وتتآزر في النهاية لخدمة غايات واحدة، علي النحو الذي يمكنها معا من بناء خطاب عام موحد (أيديولوجي، إبستمولوجي، سياسي، اقتصادي، تشريعي.. الخ).حيث ينقسم كل خطاب من هذه الخطابات إلى نصوص خطابية عدة، يعالج كل نص منها جزئية من الخطاب الذي ينتمي إليه.

جـ ـ **علاقة تفاعلية**: ثمة تأثير وتأثر متبادل بين الخطابات في كل المستويات، وإن كان التأثير الذي تشعه المستويات الأعلى أكثر بكثير من الأثر الذي يمكن أن تحدثه الخطابات التي تقع في مستويات أدني، وإن كانت هذه الخطابات ذات المستوى الأدنى قد تتمكن في بعض الأحيان ـ ونتيجة لظهور معطي ما جديد ـ من إحداث تعديل في بنية الخطاب الأم (الأعلى).

مثال لذلك ما أشار إليه توماس كون في مؤلفه الشهير «بنية الثورات العلمية» حول الكيفية التي يحدث خلالها التحول من نموذج إرشادي في العلم ـ وهو هنا

بمثابة الخطاب العلمي المهيمن - إلى نموذج آخر لمواجهة مشكله علمية جديدة لا يستطيع النموذج السائد تفسيرها، مما قد يكون مقدمة لانهيار هذا النموذج المهيمن برمته، مخليا الساحة للنموذج الوليد(١).

وبالإضافة لتلك العلاقات بين مستويات الخطاب فيما بينها، ثمة أمر لا بد من الإشارة إليه، وهو أن القراءة الدقيقة لهذه العلاقات تجعلنا نخلص إلى نتيجة طبيعية هي أن أي اختلال في بنية أي خطاب من هذه الخطابات يعني إحداث اختلال حتمي في بنية الخطابات التي تنبثق عنه أو تدور في فلكه، وهو ما يعني أن الخطابات الجزئية والتي ترتبط بشكل مباشر بالسعي إلى ترشيد حركة الحياة اليومية للفرد والمجتمع، ولكي تنجو من القصور في طروحها فلا بد أن تكون الخطابات التي تنبثق عنها وهي الخطابات الفرعية (سياسية، اقتصادية.. الخ) خطابات ذات بنية سليمة، وهذه الخطابات الفرعية لن تتحقق لها سلامة البنية دون سلامة بنية الخطابات العامة التي تدور في فلكها (الأيديولوجية والإبستمولوجية) وهذه الخطابات العامة لن تسلم بنيتها وطروحها من الخلل إلا إذا سلمت طروح الخطاب المهيمن وهو خطاب التصور الكوني. وهو ما يعني بديهياً أن سلامة كل هذه الخطابات شرط جوهري لسلامة تلك الخطابات الفرعية.

المطلب الثاني
تأسيس وبناء الخطاب وطرحه

قبل الولوج إلى الحديث عن كيفية تأسيس وبناء الخطاب الإقناعي - محور اهتمام النظرية الخطابية - وعن كيفية طرحه. تجدر الإشارة إلى أن هذه العمليات تتماثل ملامحها العامة في شتى مستويات الخطاب، بداية من خطاب التصور الكوني وانتهاء بالخطابات الجزئية (النصوص) ذلك لأننا لو افترضنا إمكانية تلخيص خطاب لتصور كوني أو أيديولوجي أو إبستمولوجي من قبل أحد معتنقيه في صورة مقالة

---

(١) انظر: توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، (١٦٨)، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ديسمبر ١٩٩٢) ص ص١٣٥، ١٤٢.

موجزة، فإننا سنجد أنفسنا أمام نص خطابي يستخدم ذات التقنيات التي يستخدمها أي خطاب فرعي يدور في حيز أي من هذه الخطابات الكبرى. مثل كونه ينطلق من منطلقات ما يؤيدها العقل أو الواقع المحسوس، ويسعى لتحقيق غاية ما عبر وسائل معينة. ويعاير هذه المنطلقات والغايات والوسائل تبعاً لمعايير ما.

وهذا الخطاب المضغوط يعتمد في الانتقال من المقدمات إلى النتائج على استدلالات منطقية، كما أنه يصب ـ مثله مثل أي خطاب آخر ـ كل ذلك في صورة رموز لغوية قابله للاختلاف حول دلالاتها. . بل إن التصور الكوني والأيديولوجيا والإبستمولوجيا قد يكون كل واحد منها مبنياً بالفعل على نص خطابي رئيس (كتاب سماوي أو عمل فكرى ضخم)، ثم تنبثق عنه بعد ذلك خطابات متعددة، تدعمه أو تطوره أو تفسره. بما يؤدي في النهاية لطرح بنية كونية أو أيديولوجية أو إبيستمولوجية متكاملة.

وفيما يأتي نعرض لمراحل تأسيس وبناء وطرح الخطاب.

أولاً ـ تأسيس الخطاب(١):

قبل اضطلاع القائم بالاتصال ببناء أجزاء الخطاب الذي ينوى طرحه، ثمة عدد

---

(١) ينبغي أن نلفت الانتباه هنا إلى أن الدراسات الخطابية لم تتناول كيفية تأسيس الخطاب على النحو الذي تطرحه دراستنا هنا، وإن كان ما تم طرحه من قبل هذه الدراسات حول الموقف الخطابي، أو ما تم طرحه حول أثر القواعد التي يحملها خطاب ما في بناء الخطابات أو النصوص التي تنبثق عنه ـ وهو الأمر الذي كان لميشيل فوكو السبق فيه ـ يدخل في سياق عملية تأسيس الخطاب كما سنعرض له.
غير أن الدراسات الخطابية لم تلتفت بصفة عامة إلى عملية التأسيس على النحو الذي يمكنها من وضع اليد على العوامل التي تحول بين المعارف التي يتم طرحها في الخطاب وبين الوصول إلى الحقيقة، حيث اكتفت بدراسة كيفية إقناع المتلقي عبر هذه المعارف، وكأن الوقوف عند الإقناع القائم على الظن قدر لا مفر منه لأي خطاب يمكن أن يطرح في أي أمر من الأمور العامة، دون أن تحاول تلمس العلل الحقيقية التي تقف وراء صعوبة الوصول إلى اليقين في مثل هذه الخطابات، والتي ترتبط بعملية تأسيس هذه المعرفة والتي لا تكمن فقط عند احتمالية صعوبة قراءة شتى أركان الموقف الخطابي المعطي ـ لا سيما إذا ما كان موقفاً =

من العناصر التي يحدد على هداها طبيعة المادة المعرفية التي ينبغي تقديمها خلال الخطاب، وتتمثل في ما يأتي:

أ ـ الموقف الخطابي:

ويعرفه «للويد بتزر» على أنه: «مزيج من الأشخاص، الأحداث، الموضوعات والعلاقات، التي تشكل ضرورة واقعة بالفعل أو محتملة الوقوع، والتي يمكن التصدي لها بشكل كامل أو جزئي إذا ما تم الاستعانة بالخطاب في هذا الموقف، والذي يمكن هنا أن يحدد القرارات أو الأفعال الإنسانية التي يمكن أن تحدث تعديلا ذا دلالة في وضع هذه الضرورة»[١].

والضرورة أو القضية الخطابية هنا هي «قصور ما، أو خلل، أو عائق، أو شيء ما ينبغي أن يكون، أو شيء ما ينبغي أن يكون.. ولا تعد الضرورة هنا خطابية إلا إذا كانت ثمة إمكانية لإحداث تعديل ما فيها»[٢].

وتتنوع الضرورة كماً وكيفاً تبعاً لطبيعة الموقف الخطابي فمنها ما يتعلق بالمواقف الحياتية لمجموعة ما من الأشخاص، ومنها ما يكون ضرورات تشكل مواقف خطابية تطول مجتمعاً بأسره، أو عدداً من المجتمعات، وقد يستدعي علاجها زمناً ممتداً، ومن ثم تنشأ خطابات متعددة للتصدي لها.

ولا يخرج الموقف الخطابي عن نوعين هما: الموقف الذي يفرضه الواقع الكائن والماثل فى العقبات أو المشكلات التي تحدث أثناء التحرك نحو تحقيق الأهداف والغايات، ويتدخل من ثم القائم بالاتصال عبر الخطاب لإحداث تعديل بالضرورة التي يتضمنها هذا الموقف. أما النوع الثاني فهو الموقف الذي يحاول أن يصنعه القائم بالاتصال من خلال طرح خطاب يدعو عبره للقيام بعمل ما، ولا يكون ـ

= مركباً ـ وإنما تكمن في الأساس في احتمالية قصور المعايير التي يتم على هداها قراءة هذه المعطيات. وهو ما يجعل إلمامنا الكامل بشتى هذه المعطيات لن يجدي شيئاً ما دامت معاييرنا في قراءة المعطيات أو في طرح حلول للقضية التي يحملها الموقف الخطابي مختلة.

(١) - Lioyd Bitzer, Op.cit, p.6.

(٢) Ibid. p.6.

من ثم ـ متمثلاً في ضرورة قائمة بصورة ملحة، ويتعلق بفعل ما ينبغي أن يكون لتحقيق غاية ما.

وفي كل الحالات تظل إمكانية إحداث التعديل في الضرورة رهناً بعدد من المحددات التى تتعلق بالجمهور وبالقائم بالاتصال، والماثلة فى معتقدات واتجاهات وبواعث وصور ذهنية لدي كل منهم حول الضرورة وحول الطرف الآخر. هذا بالإضافة إلى بقية معطيات الموقف الخطابي ذاته.

ب ـ المعايير المعرفية والغائية والوسائلية:

حيث يتم على هدي المعايير المعرفية قراءة وتفسير شتى مكونات الموقف الخطابي، وما بين هذه المكونات من علاقات، وسبل الحصول على المعارف التي يمكن أن تفيد في فهم هذا الموقف وتحليله والحكم عليه. أما المعايير الغائية فهي التي تتحدد على هداها الغاية التي يمكن تحقيقها من وراء التصدي لهذه الإشكالية. ثم تأتي المعايير الوسائلية لتستقي منها الوسائل المثلى التي يمكن خلالها تحقيق هذه الغايات. وينبغي أن يكون القائم بالاتصال ملماً بطروح الخطاب الأم الذي تنتمي إليه القضية التي يحملها هذا الموقف الخطابي. وأي قصور في إلمام منشئ الخطاب بهذه الطروح أو أي قصور أو خلل في الخطاب الأم يعني اختلال عملية المعايرة ومن ثم اختلال عملية تأسيس المعارف التي ينبني عليها هذا الخطاب، وهو ما يعني حتمية اختلال النتائج التي سيطرحها أيا كانت دقة المراحل الأخرى.

جـ ـ القواعد السائدة في «تأسيس وبناء وطرح» الخطاب العام:

ثمة عدد من القواعد ترتبط بكيفية تأسيس وبناء وطرح أي نص خطابي ـ تتحدد تبعاً للخطاب الأم الذي ينتمي إليه هذا النص وتتمثل هذه القواعد في أربع مجموعات من القواعد حددها ميشال فوكو على النحو التالي[١]:

ـ قواعد تحدد كيفية ظهور الموضوع داخل الصيغة الخطابية.

---

(١) Michel Foucault. Op.cit, pp.40, 76.

- قواعد تحدد من له حق الكلام في الموقف الخطابي المعطي، ومن له حق النقد.

- قواعد تتعلق بتطوير النقد واستبدال المفاهيم خلال بناء الخطاب.

- قواعد تنظم بناء الاستراتيجيات المتاحة خلال تشكيل الخطاب وترتيبها.

ويذهب فوكو إلى أن الخطاب العام الذي يضع هذه القواعد يمتلك قوة عقلية تخلق المعرفة والمؤسسات والعلوم التي تحميها وتنميها[١].

ويلفت ما ذهب إليه فوكو هنا أنظارنا إلى حقيقة مهمة هي أن القوة التي يتمتع بها هذا الخطاب العام يمكن أن تصبح - إذا كان هذا الخطاب به خلل أو قصور ما - أداة لحماية هذا الخطاب وتنميته حتى لو كان ذلك في مواجهة خطابات تحمل الحق، طالما كانت استمرارية السيادة لهذا الخطاب تصب في مصلحة دعاته. وهو الأمر الذي يجعل خطورة الخلل في تأسيس أو بناء أي خطاب خطورة مضاعفة. ويضاعف من مسؤولية أي عمل يُنظر للكيفية المثلى التي يمكن خلالها بناء وتأسيس أي خطاب، على النحو الذي يمكن هذا الخطاب من أن ينجو من أي خلل أو قصور.

ثانياً - بناء الخطاب:

ما إن تتوافر الضرورة التي تستدعى التدخل بخطاب ما. إلا ويتحرك القائم بالاتصال، وعلى ضوء المعايير السابقة، نحو بناء الخطاب القادر على تعديل هذه الضرورة، من خلال ما يمكن أن يحققه من قناعة لدى جمهور الخطاب بالتحرك بصورة ما لمعالجة هذه الضرورة، وحتى يمكن تحقيق هذه القناعة ثمة نوعان من المقنعات: مقنعات خارجية (غير خطابية) ومقنعات خطابية[٢].

---

(١) Ibid, p.57.

- كذلك انظر:

- James Kaminski, Op.cit p.171.

(٢) وثمة تقسيم آخر للإقناع، وهو الإقناع بغير صناعة مثل: الشهود، العقود، التعذيب. وهو يخرج عن اهتمام الخطابة. وأما ما هو بصناعة فهو محور اهتمام الخطابة. انظر: «أرسطو»، مرجع سابق، ص٩.

١ ـ مقنعات خارجية (غير خطابية):

أ ـ عامل يتعلق بالمرسل (Pathos) وهو ما يملكه من سمات يمكن خلالها أن يصبح لديه مصداقية في كل ما يطرحه وما يدعو إليه لدى جمهوره.

ب ـ عامل يرتبط بالجمهور ذاته (Ethos) وهو الماثل في طبيعة الجمهور، أهدافه، دوافعه، طموحاته، اتجاهاته، وكيف يمكن الانطلاق منها في إحداث التأثير في سلوكهم ومن ثم دفعهم للتحرك نحو الفعل المرجو.

٢ ـ مقنعات خطابية:

وهي الأهم، وتمثل محور اهتمام النظرية الخطابية عبر تاريخها، فهي العامل الذي يتعلق بكيفية بناء الخطاب بصورة تمكنه من إحداث الإقناع. وتأتي أهمية هذا العامل كما أشار لذلك الفارابي «لأن هذه المقنعات تعلو غيرها، ذلك لأن عوامل الإقناع (الضمائر والتمثيلات) لو أفردت دون المقنعات الخارجية لالتأمت صناعة الخطابة بها»، ولو انفرد كل واحد من الباقية لم تلتئم بها صناعة، لأنها تستعمل مرفدة للضمائر والتمثيلات وعلى طريق الاستظهار، فإن من الانفعالات ما يقنع الخصم ويعين الضمير والمثال، كالخجل أو الحصر أو الخوف»[١].

وتجدر الإشارة إلى أن الإقناع يظل الهدف الذى يسعى الخطاب لتحقيقه سواء أكانت المعارف التى يطرحها معارف تم التوصل إليها سلفاً أم خلال عملية الاتصال الخطابى ذاتها.

وفيما يلى نعرض وبشكل موجز لمراحل بناء الخطاب الاقناعى.

مراحل بناء الخطاب:

ثمة مراحل خمس يطلق عليها «قوانين الخطابة الخمسة» يتم خلالها بناء الخطاب وطرحه، واحدة منها وهي الابتكار «Invention» تقع في المنطقة الواقعة بين تأسيس الخطاب وبنائه واثنين وهما الترتيب «Arrangement»، والأسلوب «Style» يقعان في منطقة بناء الخطاب، أما الاثنان الآخران وهما الذاكرة «Memory»،

---

(١) الفارابي، مرجع سابق، ص٣٩.

والإلقاء Delivery» فهما يختصان بعملية طرح الخطاب على الجمهور. وفيما يأتي نعرض لملامح هذه القوانين بشيء من الإيجاز.

١ ـ الاختراع:

يعد القانون الأول وهو قانون الاختراع بمثابة القلب في عملية تكوين الخطاب حيث يقع عليه عبء خلق مجمل المادة التي يطرحها الخطاب، ليحقق خلالها التأثير المرجو ولا تعدو القوانين الأخرى أن تكون مساندة له.

ويعرف الاختراع على أنه «قانون الخطابة الذي يسعى لخلق المادة الفعالة التي يستخدمها المرسل في موقف خطابي ما»(١).

وتتم عملية اختراع مادة الخطاب على النحو التالي.

عندما يواجه القائم بالاتصال موقفاً ما يحتاج لتدخل خطابي فعليه أن يتبع المراحل التالية:

المرحلة الأولى: ـ الإجابة على مجموعة تساؤلات، هذه الإجابة تقع في نطاق تأسيس المعارف التي يطرحها القائم بالاتصال عبر خطابه، وينتهي منها إلى النتيجة التي يتبناها هذا الخطاب، وتتعلق هذه التساؤلات بالحدث أو القضية محور الخطاب وتعالج هذه المرحلة ما يطلق عليه في علم الخطابة نظرية الـ (stasis) أو نظرية تحديد القضية وذلك عبر:

ـ تقرير ما إذا كان ثمة قضية من عدمه. ـ إذا ما كانت ثمة قضية فما نوعها وكيف يمكن تصنيفها؟ ـ ما هي درجة هذه القضية؟ ـ كيف يمكن معالجة هذه القضية؟(٢).

---

(١) Kevin Brooks, invention, available at:
http://www.lcc.gatech.edu/gallery/rhetoric/terms/invention.html 17/10/2004

(٢) انظر:

- Tomas O.Salone op.cit, p.390.
- Pirelli J. Lawrencẽ A Rhetoric of Science: Inventing Scientific Discourse. (Colombia: University of South Carolina Press 1989), p.71.

وهكذا.. تفرض هذه المرحلة على الخطيب أن يحيط بكل ما يدخل ضمن القضية التي يدور حولها الموقف الخطابي وبكل ما هو جدير بأن يوضع في الحسبان في هذا الموقف.

المرحلة الثانية: بعد الإلمام بالقضية قيد الاهتمام من كل جوانبها وتقويم شتى المعطيات في ضوء المعايير المعرفية والغائية التي يمتلكها القائم بالاتصال، تأتي مرحلة البحث عن الحجج والأدلة التي تمكن من معالجة هذه القضية بالشكل المرجو.

وتستمد الحجج هنا مما يطلق عليه المواضع (Topics) وتنقسم إلى نوعين:

أ - **مواضع عامة**: وتشترك فيها جميع أنواع الخطابات، وذلك مثل مواضع التعريف والمقارنة والعلة والمعلول، الإمكانية... وما إلى ذلك.

ب - **مواضع خاصة**: والتي تتعلق بالمعارف التي يتفق عليها مجتمع خطاب ما[(١)]، بغض النظر عن قبول هذه المعارف من قبل أي مجتمع خطابي آخر أو عدم قبولها .

المرحلة الثالثة: وهي عملية بناء المحاجة - التي تمثل البناء المنطقي لمادة الخطاب - استناداً إلى الحجج التي توافرت لدى القائم بصناعة الخطاب من المرحلة السالفة.

ويأخذ بناء المحاجة المنطقية شكلين: القياس الإضماري أو التمثيل.

أما القياس الإضماري: فهو قلب المحاجة الخطابية[(٢)] ويمكن أن يكون مجرد

---

(١) James Kaminskĭ Op.cit, p.579.

(٢) Eddo Rigotti, "THE Enthymeme as Rhetorical Device and as a Textual Process" in Eddo Rigotti (ed.) Rhetoric and Argumentation: Proceeding of the International Conference Luganõ April 22-23 1997, (Tubingen: Max Niemeyer Verlag 1999), pp.39:40.

- Barbara A.. Emmel.Op.cit, p.181.

- Walkeř Jeffrey. "The Body of Persuasion: A Theory of the Enthymeme." College English. January 1994, pp.46-63.

جملة يتم خلالها طرح الإدعاء والمبرر الذي يستند إليه هذا الادعاء، دونما حاجة لمناقشة أبعد من ذلك، ويمكن أن يتمثل في أشكال كبرى مثل الرسائل الخطابية الطويلة كالخطب السياسية، والمحاضرات والمقالات، وما شابه ذلك[١].

ويسمى هذا القياس قياساً إضمارياً لكونه يضمر إحدى مقدمتيه ولا يصرح بها. غير أن اختلافه عن القياس البرهاني (المنطقي الصارم) لا يقف عند ذلك، وإنما يعتمد أساساً على طبيعة المقدمات التي يستند إليها كل منهم، فالقياس الإضماري ليس من الضروري أن ينطلق من افتراضات تقوم على حقائق لا خلاف عليها، وإنما يكفي أن تكون مقبولة من الجمهور المستهدف بالخطاب[٢]، ومن ثم فإن ما يمكن تحقيقه لديهم هو الإقناع بغض النظر عن اتفاق النتيجة التي يخلص إليها هذا القياس مع الحقيقة المجردة من عدمه.

التمثيل: إذا كان الضمير قياساً خطابياً فإن التمثيل استقراء خطابي، ويقصد به إقناع المخاطب بأن شيئاً معين موجود في أمر ما، لكونه يوجد في شبيه ذلك الأمر، وذلك متي كان وجوده في الشبيه أوضح من وجوده في الأمر ذاته. والشبيه ينبغي أن يكون شبيهاً في بادئ الرأي الشائع المشترك للجمهور، وينبغي أن يصرح بالشبيه ويضمر الشيء الذي به تشابهاً، ولا يصرح به إلا إذا كان شديد الخفاء[٣].

والواقع أن النظريات الحديثة للخطابة ـ لا سيما في ضوء النظرة الحديثة للغة على أنها تحمل دلالات متغيرة وأن الكلمات لا تشير إلى معان ثابتة، وإنما يمكن أن تتغير دلالاتها حسب موقعها من الجملة، وحسب السياق ـ قد بدأت تميل إلى اعتبار أن المنطق الجدلي نوع من التفكير الخطابي، وقد ذهب بيرلمان في كتابه الشهير «الخطابة الجديدة» إلى أن أنواع التفكير هي في النهاية صنفين.

وهكذا.. فعدم صرامة النتائج التي يمكن أن يمدنا بها المنطق الخطابي، سواء عبر القياس الإضماري أو عبر التمثيل، هو أهم ما يميز هذا المنطق عن المنطق

---

(١) Ibid. pp. 182:189.

(٢) Eddo Rigottĩ Op.cĩt pp.40:41.

(٣) انظر: الفارابي، مرجع سابق، ص ص٦٠، ٦١.

البرهاني الذى يمدنا بنتائج ملزمة. و عن المنطق الجدلي الذى يعتمد على اشتقاق الحجج من الموضوع المطروح، والتي تعد أمراً يمكن أن يتفق عليه من قبل أي شخص موضوعي.

أ - **تفكير رياضي**: وهو الذي يقوم على المنطق الصوري الصارم، والذي لا يمكن استخدامه بين الآدميين وإنما بين الآلات الالكترونية.

ب - **التفكير الخطابي**: وهو الذي يعتمد على اللغة، وينطلق من مواضع الاتفاق مع الجمهور المستقبل. ومن ثم فإن نتائجه تكون صحيحة في ضوء هذا الاتفاق ولكن ليست مطلقة الصحة(١).

وهذا ما يعني - تبعاً لهذا الطرح - أن كل منجزات الفكر الإنساني تقع في النهاية تحت مملكة المنطق الخطابي. لكونها تحمل في النهاية حقائق نسبية قائمة على منطق خطابي، وليس منطقاً صارماً. . لأنها تتشابه - في النهاية - في طبيعة الكيفية التي تؤسس خلالها المعارف التي تطرحها.

وكان طبيعياً فى ضوء ذلك أن ينظر إلى عملية الاتصال الخطابي على أنها في الأساس عملية يتم خلالها إنجاز المعرفة أو بمعنى آخر، أن ينظر إلى كل المعارف التي يتم إنتاجها عبر عمليات اتصالية وتستخدم خلالها اللغة، على أنها خطابية وليست برهانية.

٢ - الترتيب:

يعد قانون الترتيب من القوانين التي تتداخل بشدة مع قانون الاختراع، وهو من بين القوانين التي لاقت اهتماماً واسعاً من قبل علماء الخطابة بداية من «أرسطو» الذي قسم أجزاء الخطاب إلى أقسام ثلاثة (مقدمة ووسط وخاتمة)، ومروراً بكونتلين الذي قسمها إلى (طرح الحقائق والخلفيات، البرهنة على الافتراضات، نقض الحجج المعاندة، الخاتمة)(٢)، وانتهاء بالتقسيمات الحديثة، والتي طرحت أشكالاً مختلفة

---

(١) Chim Perelman, the New Rhetoric, Op.cit, p.119.

(٢) W. B.Horneř Op.ciť p.11.

من الترتيب للخطاب وذلك تبعاً لنوع الخطاب ذاته (قصصي، وصفى، عرضي، سبب ونتيجة، تعريف، مقارنة، محاجى)[(١)].

وطبيعياً أن يكون ترتيب الخطاب على نحو جيد متماسك عاملاً من عوامل قوة تأثير هذا الخطاب والعكس صحيح.

٣ ـ الأسلوب:

إذا كان الاختراع هو قلب عملية بناء الخطاب والترتيب هو عمودها الفقري، فإن الأسلوب هو روح الخطاب. والأسلوب هو فن بناء واختيار الجمل والكلمات القادرة على تحقيق الانطباع المستهدف لدى الجمهور. ويعتمد الأسلوب على عدة عناصر هي اللغة المستخدمة، وانتقاء الكلمات، وطول الجمل، وتنوعها، وتنوع الكلمات، ووسائل التأكيد، والاستعارات، والمجاز.. الخ[(٢)].

وبداية من العصور الوسطى تم اختصار الخطابة برمتها فى الأسلوب وذلك على يد راموس[(٣)]، وهو ما جعلها تقترب من الدلالات التي يحملها مصطلح البلاغة في اللغة العربية، غير أن مفكرين معاصرين كثيرين قاوموا هذا التوجه، وإن كانوا لم يقللوا من تأكيد أهمية الأسلوب في الاتصال الخطابي.

وقد كان التصور التقليدي ينظر إلى الأسلوب ـ غالباً ـ على أنه زخرفة للمحتوى، وأن المحتوى يوجد مستقلاً عن الشكل الأسلوبي الذي يتخذه، وكان

---

(١) انظر:

- Thomas Alan Byrd, Arrangement, Available at: http://www.lcc.gatech.edu/gallery/rhetoric/terms/arrangement.html 20/10/2004

كذلك انظر:

- James Kaminski, Op.cit, pp.60, 61.

(٢) انظر:

- Drew Cameron Taylor "Style" available at:http://www.lcc.gatech.edu/gallery/rhetoric/terms/style.html 20/10/2004.

(٣) Chim Perelmañ The New R and the Humanities: Essaỹ on R and it's Application (London: D.Reidel Publishing co.1989 pp.(53).

الأسلوب على أحسن الأحوال ثوباً يكسو لغة أو محتوى النص، وليس له أي دور في معنى ودلالة المحتوى أو في تحديد أهميته[1]. وفي الأعوام الأخيرة وضعت هذه النظرة في موضع شك، وأصبح كثير من الباحثين يذهبون إلى أن المعنى، وكذلك القدرة الإقناعية، لا يظهران إلا من خلال تفاعل معقد يتم بين شتى عناصر الخطاب.

وقد لاحظ كارتر وناش (Carter & Nash) أن اختيار لغة ما أو أسلوب ما لا يمكن النظر إليه على أنه اختيار عفوي، وإنما يهدف دائما إلى إخفاء حقائق ما وإبراز أخرى، وتدعيم وجهة نظر أيدلوجية وإغفال أخرى[2].

وهكذا ومن خلال هذه المراحل الثلاث (الاختراع والترتيب والأسلوب) يكتمل بناء الخطاب ويصبح جاهزاً لطرحه على الجمهور المتلقي.

ثالثاً ـ طرح الخطاب للجمهور:

تتباين عملية طرح الخطاب على الجمهور بتباين الوسيلة المستخدمة التي لا تخرج في النهاية عن وسيلتين كبيرتين هما المشافهة أو الكتابة.

أ ـ المشافهة:

يرتبط بعملية طرح الخطاب شفاهة قانوناً الخطابة الذاكرة والإلقاء. وذلك على النحو التالي:

الذاكرة: وهو القانون الرابع من قوانين الخطابة، وقد كانت الذاكرة في الفترة السابقة على ظهور الكتابة المصدر الوحيد لتذكر المعرفة وانتقالها من شخص لآخر ومن جيل لآخر. وقد وضع علماء الخطابة الكلاسيكية بعض التقنيات التي تساعد على عملية التذكر مثل التقنية التي أشار إليها شيشرون في كتابه (De Oratore) والتي وصف فيها عملية التذكر كما لو كانت مثل القصر الذي له مدخل وصالة استقبال وعدد من الغرف.. ثمة مدخل يؤدى لكل منها، وثمة سلم يقود للمدخل والقاعة

---

(١) James Kaminski, Op.cit, p.537.

(٢) Ibid, p.537.

الرئيسة تقود إلى الحجج وبذلك يتم التحرك خلال بقية أجزاء البناء... إن المتحدث يمكن أن يحفظ مكانه أثناء الحديث كما يحفظ مكانه في القصر[١].

الإلقاء: وهو القانون الذي يهتم أساساً بكيفية تقديم الخطاب بفاعلية. وترتبط فاعلية الإلقاء الشفاهي بما يطرأ على صوت القائم بالاتصال وحركات وجهه من تغيرات، وبكل ما يمكن أن يدخل في نطاق الاتصال غير اللفظي. وكلما كان القائم بالاتصال أكثر كفاءة في استخدام التقنيات التي تؤثر في السمع والرؤية عند المتلقي كلما كان أكثر قدرة على إيصال خطابه إلى الجمهور بشكل مؤثر.

وعلى الرغم من أن «أرسطو» لم ينظر إلى الإلقاء كقانون من قوانين الخطابة، فإن شيشرون أولاه اهتماماً فائقاً[٢] وثمة مدارس ثلاث في الإلقاء هي:

ـ مدرسة التقليد «Imitative» والتي ترى أن هذا الفن يؤسس على التقليد أو على الأقل يبدأ بتقليد الآخرين، والمدرسة التلقائية «Mechanical» ومدرسة الدوافع «Impulsive school»[٣] وكل هذه المدارس تدور حول الكيفية التي ينطق أو يتحدث بها المتكلم والكيفية التي ينظر بها ويتحرك بها.

وإذا كانت أهمية هذين القانونين قد تضاءلت بظهور الطباعة، إلا أنهما أصبحا ذوي أهمية لا تنكر بعد ظهور وسائل الاتصال الجماهيري المسموعة والمرئية.

ب ـ الخطاب المكتوب:

إذا كان قانوناً الإلقاء والذاكرة يرتبطان فقط بالخطاب الشفاهى، فإن طرح

---

(١) انظر:

- Patricia Bizzell, Bruce Herzberg, Op.cit, p.7.

(٢) انظر:

- Cicero: De Inventione, De Optima Genere Oratorum, Topica, Translated by H. M. Hubbell (London: William Heinemann Ltd. 1949) pp.355:381.

(٣) للمزيد حول قانون الإلقاء، انظر:

- K. Lngemañ "Delivery" Available at http://www.lcc.gatech.edu/gallery/rhetoric/terms Delivery/html 20/10/2004.

الخطاب عبر الوسائل المطبوعة لا ينطبق عليه أي منهما، غير أن ثمة عوامل تتحكم في مدى طرحه بفاعلية، وهي مدى ملائمة المضمون الذي يطرحه الخطاب للوسيلة[١] التي يطرح خلالها والعكس صحيح.

ذلك لأن طبيعة الوسيلة قد تفرض نوعاً معيناً من المضمون الذي يمكن أن يقدم خلالها، وهذا ما ينبغي أن يراعى من ثم عند بناء الخطاب، وأن يكون حاضراً في ذهن صاحب الخطاب. سواء فيما يتعلق بالمحتوى أو بالأسلوب الذي يتم تفريغ المحتوى فيه بالصورة التي تلائم طبيعة الوسيلة، وبالصورة التي تتفق مع الجنس الخطابي «Genre» الذي ينتمي إليه الخطاب. فالمادة والأسلوب اللذان يتم طرحهما خلال الخطاب الشعري يختلفان عن العلمي والروائي.

الناحية الثانية من طرح الخطاب المكتوب تتعلق بالشكل الإخراجي[٢] الذي يتم خلاله طرح هذا الخطاب. ويتوقف ذلك بالطبع على نوعية المحتوى، وعلى الجمهور المتلقى، وعلى الوسيلة، وعلى الأثر المرجو إحداثه في النهاية. كما أنه يتأثر بالشكل المعتاد لطرح الجنس الخطابي الذي ينتمي إليه. فالشكل الذي يتم خلاله بناء خطاب شعري يختلف عن الخطاب الروائي عن العلمي والفلسفي وهكذا.

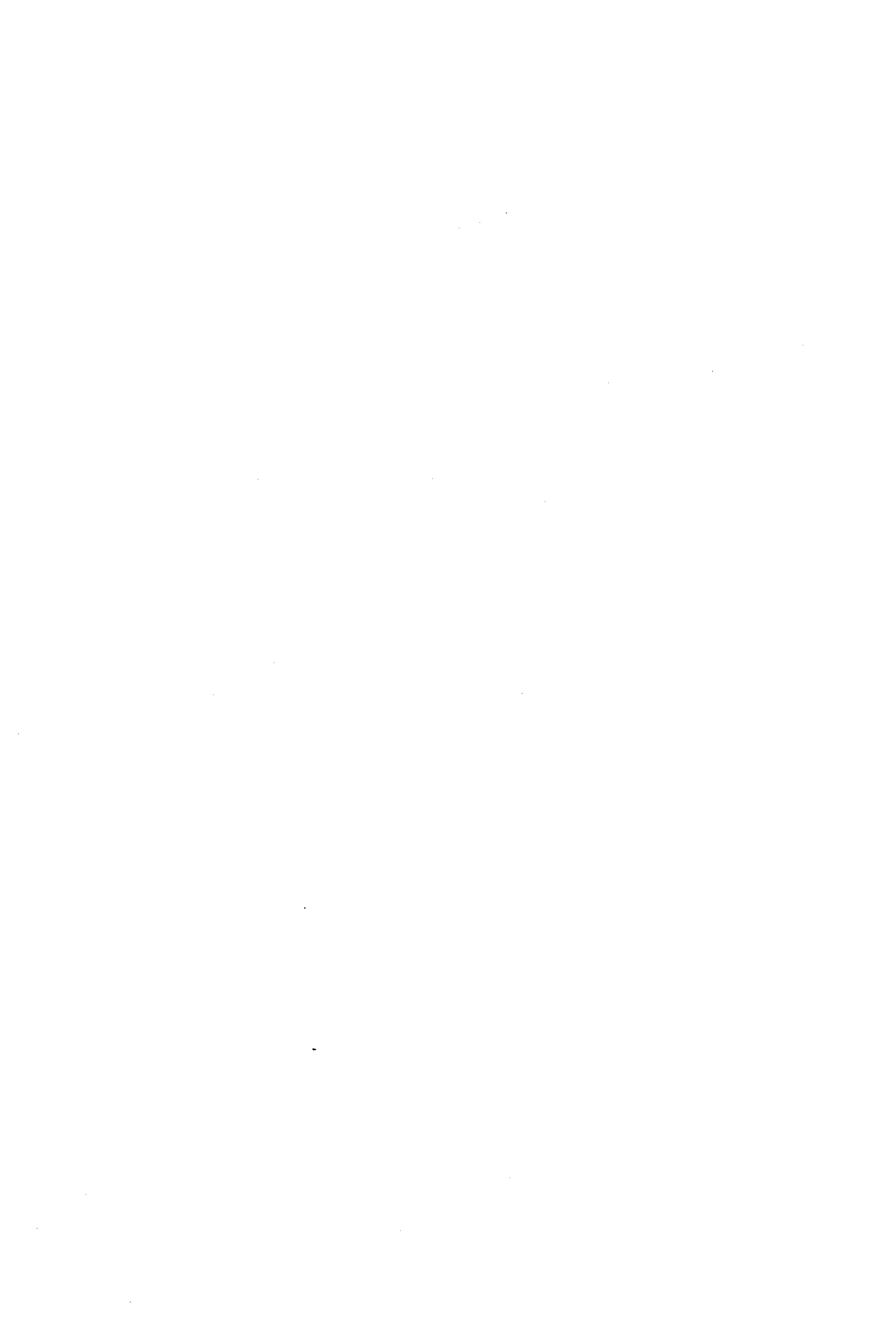
---

(١) وتتمثل هذه الوسائل في (كتب صحف مجلات دوريات علمية، ملصقات إنترنت.. الخ!

(٢) والذي يتعلق بطبيعة استخدام المواد التيبوغرافية في الإخراج (بنط ـ صور ـ ألوان ـ حجم ـ موقع بالنسبة للصحف والمجلات ـ زخارف ـ رسوم بيانية.. الخطاب.

الفصل الثالث

التطورات التي شكلت نظريات الخطاب المعاصرة



تمهيد

إذا كان التعرف على المنطلقات التي انطلقت منها النظريات الخطابية والغايات التي تسعى للإسهام فيها والوسائل التي تطرحها للإسهام في تحقيق هذه الغايات، يضع أيدينا على جوهر العمليات الفكرية التي تشكلت هذه النظريات على هداها، فإن تتبع أهم التطورات التي شهدها التنظير الخطابي ـ والتي كانت بالطبع إفرازا للتطورات الفكرية والمجتمعية التي شهدها التاريخ الغربي ـ منذ العصر اليوناني وحتى عصرنا هذا. إن تتبع هذه التطورات يضع أيدينا على الكيفية التي انبت بها طروح هذه النظريات ـ عبر تاريخ التنظير الخطابي المديد ـ حول سبل تأسيس وبناء وطرح الخطاب على نحو فعال، وما هو قائم من هذه الطروح وما أصابه التغير على أيدي الفكر الخطابي الحديث.

والمتأمل في تاريخ الدراسات الخطابية يجد أن هذه الدراسات تعد واحدة من أعرق الدراسات على الإطلاق. فهي، وإن كانت أصولها قد أرسيت بشكل علمي على يد «أرسطو» كما شهدت إسهامات مهمة من جانب أفلاطون والسفسطائيين من قبله، فإن تاريخها يعود إلى ما قبل ذلك بكثير.

حيث يذكر «جيمس ماكوزيكي»[1] أن أقدم مقالة تم اكتشافها حول الاتصال

---

(١) James C. MeCroskey. Op.cit, p.4.

كذلك نجد في النص اليوناني القديم لكل من الإلياذة والإوديسا لهوميروس، المناظرة والخطابة يتم استخدامهما في مناسبات عديدة، حيث يلقى المتحدثون خطاباتهم التي تتسم بشيء من الطول أمام الجماهير العامة، كما كان هوميروس يرى أن القدرة التي تحقق للمرء الشهرة التي يتمتع بها ليست فقط تفوقه في ميدان المعركة، وإنما الحكمة والقدرة الإقناعية التي يتمتع بها.=

الخطابي كتبت في مصر حوالى عام ٣٠٠٠ قبل الميلاد وتمثل مجموعة نصائح حول سبل التحدث. وقد كتبت على قطع من الورق البردي، وكانت موجهة إلى «كاجمى» الابن الأكبر للفرعون.

كما أن أقدم كتاب موجود ـ وهو عبارة عن مقالة في الاتصال الفعال ـ وهو الكتاب الذي يعرف باسم «الوصايا» قد ألف، أيضاً، في مصر سنة ٢٦٧٥ق.م على يد «بتاحوتب». وقد ألف ـ أيضاً ـ لتعليم ابن الفرعون.

بل يمكن الادعاء أن الفكر الخطابي وجد في شتى المجتمعات البشرية، حتى إن لم يتم تدوينه، لأنه أينما وجد تخاطب توجد معه قواعد متعارف عليها بين المتخاطبين حول كيفية تأسيس المعرفة التي يعتمد عليها الخطاب، وأفضل سبل بناء وطرح هذا الخطاب. كما وجد معه مجتمع الخطاب الذي يحدد ما يمكن قبوله أو رده من المعارف المطروحة في الخطاب، وسمات من له حق الخطابة ممن ليس له الحق في ذلك.

وإذا ما تجاوزنا ذلك، ونظرنا إلى التراث المدون من التنظير الخطابي نجده، ومنذ «أرسطو» قد شهد أعداداً كبيرة من الطروح التي تتعرض لتعريف الاتصال الخطابي وكيفية عمله وماهيته وأهدافه ووسائله لتحقيق التفاعل الاجتماعي والسياسي[(١)].

ولما كان تتبع التطور الذي سارت فيه هذه الجهود التنظيرية على امتداد هذه الفترة الهائلة يحتاج إلى مجلدات عدة، ولما كان عدد الذين أسهموا فيها يفوق الحصر. فلا محيص أمامنا من تلمس التطورات الرئيسة التي شهدها الفكر الخطابي،

= انظر:

- Tomas O.Salone, op.cit, p.538.

(١) انظر:

- A. D. Cline, Theories of Rhetoric. Available at http://rhetorica.net/text book/theory.htm 4 /7/2003
- Michael McGuire, Op.cit, .p.149, 167.
- Donald P. Cushman, Philip K. Tompkins, Op.cit, p.43.

وأهم المنظرين الذين أسهموا فيه حتى أضحى على الصورة التي نشهده عليها في عصرنا الحالي.

وقد تتبع في هذا الصدد عالم أمريكي مبرز هو «دوجلاس أيننجر»[١] أهم مراحل التطور التي شهدها الفكر الخطابي منذ العصر اليوناني، وحتى ستينيات القرن العشرين، وقد توصل إلى أن هذا الفكر مر خلال هذه الفترة بمراحل ثلاث بارزة أطلق عليها: المرحلة التقعيدية أو «القواعدية» والمرحلة السيكولوجية والمرحلة السسيولوجية، وقد لاحظ هذا العالم أن كل مرحلة من هذه المراحل كانت تستبطن المرحلة أو المراحل التي سبقتها، ثم تأتي بعد ذلك بجديد ما في اهتماماتها.

وقد تبنت دراسات كثيرة رؤية «أيننجر» هذه في تقسيم تاريخ دراسات النظرية الخطابية[٢]، ومن بين هذه الدراسات دراسة قدمها «ستيفن ل. جونسون»[٣] أضاف فيها إلى مراحل «أيننجر» الثلاثة مرحلة رابعة رأي أنها بدأت تظهر للوجود منذ السبعينيات ورأي أنها تستبطن ـ أيضاً ـ المراحل السابقة عليها ولا تتجاوزها، وأطلق على هذه المرحلة التي تعد الآن المرحلة التي تدور النظريات الخطابية المعاصرة في فلكها «المرحلة الإبستمولوجية»[٤].

---

(١) Douglas Ehninger "On System of Rhetoric" Philosophy and Rhetoric Vol. 1. No 2 1969, pp.131-142.

(٢) انظر على سبيل المثال.

- S. L. Becker, "Rhetorical Studies for the Contemporary whorled" in Lloyd F. Bitzer, Edwin Black. Op.cit, pp.21:22.
- Donald P. Cushman, Philip K. Tompkins, Op.cit, p.43.
- James L., and other, Rhetoric of Western Thought 2^{ed}. (Dubuque: Kendall/ Hunt Publishing Co. 1992).

(٣) Steven L. Johnson, "On New System of Rhetoric" Philosophy and Rhetoric. Vol. 29 No 1 Op.cit, pp.75, 84.

(٤) تجدر الإشارة هنا إلى أن المراحل الثلاث الأخيرة من مراحل التطور الخطابي ظهرت ـ كما سنعرض لذلك في صلب هذا الفصل ـ في أحضان التصور الكوني العلماني نتيجة للتطورات الفكرية والمجمعية التي تدور في نطاق هذا التصور الكوني، وهو ما يعني أن هذه التطورات لا تخرج في النهاية على منطلقات هذا التصور الكوني أو عن غايتها.

ومن الجدير بالذكر أن «أيننجر» نفسه قد تنبأ بظهور هذه المرحلة في كتابات تالية له. وإن كان فكر هذه المرحلة لم يكن قد تبلور بشكل كاف حينها[١].

ولما كان ما يهمنا هو التركيز على أحدث ما طرحه الفكر الخطابي، فإن الباحث سيعرض للمراحل الثلاث الأولى من هذه المراحل التي تبدأ من العصر اليوناني وتنتهي بستينيات القرن العشرين في مبحث مستقل، ثم يليه باستعراض ملامح المرحلة الحالية ـ وهي المرحلة الإبستمولوجية ـ في مبحث تال.

---

(١) انظر:

- Douglas Ehninger, "Science, Philosophy-and rhetoric: A Look Toward the Future" in James L. Golden and others Op.cit, p.634.

كذلك انظر ما ذكره حول ذات القضية:

- Douglas Ehninger "Introduction" in Douglas Ehninger (ed.) Contemporary Rhetoric: A Reader's Sourcebook (Glenview:, IL Scott, Foresman 1972), pp.1, 14.

المبحث الأول

مراحل تطور النظريات الخطابية منذ العصر اليوناني وحتى ستينيات القرن العشرين

يستعرض هذا المبحث المراحل الثلاث الأولى من مراحل تطور النظريات الغربية وهي المرحلة التقعيدية والمرحلة السيكولوجية والمرحلة السوسيولوجية . . .كل في مطلب مستقل.

المطلب الأول

المرحلة التقعيدية

تمتد هذه الفترة من العصر اليونانى ـ ٥٠٠ ق.م ـ والذي تبلورت فيه ملامح النظرية التقعيدية بشكل شبة تام ـ وحتى منتصف القرن الثامن عشر[١]. وقد ظهر الفكر الخطابي في هذه الفترة لمواجهة مطلبين اجتماعيين[٢].

---

(١) ومن أبرز المساهمين في تلك الفترة من اليونانيين، السفسطائيون وسقراط وأفلاطون، وأرسطو، ومن الرومان شيشرون وكوانتلين. أما في العصر الوسيط (المسيحي) فقد رفضت الخطابة بداية ثم قبلت كأداة للإقناع، ولكن لم تضف للإطار القواعدي شيئاً ذا بال، اللهم إلا طرح أنواع جديدة من الخطب التي ترتبط بالتبشير للمسيحية والدفاع عنها.
حول أنواع هذه الخطب انظر:

- James L Golden, Goodwin Berquist, and William E. Coleman, Op.cit, pp.66, 68.

وفي القرن ١٦ جعل راموس الخطابة تقتصر على الأسلوب والإلقاء وفصلها عنها المنطق انظر:

- Chaim Perelman, "The new Rhetoric and the Humanities: Essays on Rhetoric and its Applications (London: D. Reidel Publishing Company 1979), pp.2, 3.

وفي عصر التنوير فقد الترتيب والذاكرة وهما القانونان الثاني والخامس دورهما انظر:

- John Wilson, Carroll F Arnold c. Public Speaking as a liberal Art 2ed 1968 p.31.

(٢) انظر: - Douglas Ehninger "On System of Rhetoric. Op.cit, pp.132, 133.

العامل الأول: ما اكتسبته صناعة الخطابة من أهمية في مدن صقلية واليونان نتيجة لازدهار المؤسسات الديمقراطية، حتى أصبحت أداة مهمة من أدوات تحقيق الأهداف الاجتماعية الماثلة في صناعة التشريعات، وتسيير النظام القضائى وتكريم الأبطال(١)، وقد كان طبيعياً أن تثار هنا تساؤلات حول جوهر الحدث الخطابي ومكوناته والمهارات والقدرات التي يتطلبها، وكيف يمكن الإجابة على كل ذلك في صورة قواعد يمكن إتباعها.

العامل الثاني: طبيعة النظام القضائي الذي لم يعرف نظام المحاماة، وكان على كل فرد أن يكون هو المحامى الذي يدافع عن نفسه أمام المحاكم. كما أنه، على جانب آخر، عليه أن يشارك في المناقشات التشريعية. وأمام هذين المطلبين كان طبيعياً أن تظهر الحاجة إلى تأصيل قواعد عملية الاتصال الخطابي وتعليمها للجماهير.

وقد كان هذان العاملان اللذان تشكلا تحت ضغوط البيئة الاجتماعية والثقافية السائدة التى وجدت فيها عملية صناعة الخطابة نفسها، عاملين حاسمين في تحديد طبيعة الخطابة في هذه الفترة الكلاسيكية(٢).

ولما كانت الخطابة تعمل هنا في عالم سمعي فإنها أصبحت في تلك الفترة فن وعلم الخطاب الشفاهي، وليس المكتوب(٣).

ولما كانت وظائفها الرئيسة طرح الحجج حول سلامة القوانين والسياسات من عدمها، والدفاع عن النفس، ومهاجمة الخصوم أمام المحاكم؛ فقد كان طبيعياً أن تصبح الخطابة عند ذلك وبصفة أساسية فن الإقناع.

---

(١) انظر:

- George Kennedy, "A Hoot in the Dark: the Evolution of General Rhetoric" Philosophy and Rhetoric Vol. 25 no. 1 1992. p.1.

(٢) و هكذا.. وكما يقول «ستيفن جونسون» كانت الخطابة بمثابة الأداة التي اعتمدت عليها المجتمعات القديمة في تصريف شئونها. انظر:

- Steven L.Johnson, Op.cit, p.77.

(٣) Douglas Ehninger "On System of Rhetoric". Op.cit, p.132.

ولما كان تعلم الخطابة على هذا النحو أمراً لازماً[1] فقد كتبت قواعدها بصورة تيسر ذلك بطريقة عملية. كما أن أهمية أن يحمل الحديث بعداً جمالياً، جعل الاتصال الخطابي يهتم ببعدين: البعد العملي الذى يحقق أهداف الخطاب، بالإضافة إلى البعد الجمالي[2].

وعلى الرغم من وجود ملامح كثيرة للدراسات الخطابية في تلك الفترة، فإن الملمح الجوهري لها والذي كان يميزها كنسق هو طبيعتها التقعيدية وذلك لأنها ـ دون إنكار الإسهامات الأخرى لهذه المرحلة ـ مثلت محور اهتمامها، بل وإضافتها الأساسية، والتي تجلت في تطوير قواعد تتناول مكونات الحدث الخطابي وتحديد أجزائه وتوصيفها، وتوضيح علاقات التماثل والتباين بين هذه المكونات.

ولقد حددت كتابات هذه المرحلة الحدث الخطابي ذاته في طريقين:

الأولى: من خلال تمييز الخطابة عن النحو وعن المنطق وعن الشعر.

الثانية: من خلال تحديد علاقة الخطابة بالسياسة والأخلاق[3].

ولقد قسمت عناصر الحدث الخطابي الرئيسة إلى (متحدث، حديث، جمهور المناسبة. وطرح منظرو هذا النسق تأملاتهم حول دور كل عنصر من هذه العناصر في إنجاح عملية الاتصال الخطابي.

وقد حددوا أشكال الأحاديث الخطابية فى العالم حولهم، والتي تمثلت فى أصناف ثلاثة (التشريعية، القضائية، الاحتفالية) ووصفوا السمات التي تميز كلاً منها

---

(١) حول تدريس الخطابة من قبل السوفسطائين انظر:
- James L Golden, Goodwin Berquist, and William E. Coleman The Rhetoric of Western Thought 5ed. (Dubugue: kendall/ Hunt Publishing co. 1992) 53, 55.

(٢) Douglas Ehninger "On System of Rhetoric. Op.cit, p.133.
حول دور «أرسطو» في إعطاء أهمية للاتجاه البلاغي في الخطابة، انظر:
- Chaim Perelman, "The new Rhetoric" in Lloyd Bitzer, Edwin Black (eds.) Op.cit, p.116.

(٣) Douglas Ehninger "On System of Rhetoric" Op.cit, p.133.

كما أنهم قسموا القوانين التي يعتمد عليها بناء وطرح الخطاب الشفاهي إلى قوانين خمسة هي (الاختراع الترتيب. الأسلوب. الذاكرة. الإلقاء) وقد وضعوا ملامح محددة لكل قانون منهم.

كما أنهم صنفوا أشكال البراهين، وسمات الأسلوب، وأجزاء الخطاب. وقد صنفوا كل ذلك بصورة تمكن الراغبين في تعلم الخطابة من استيعاب هذه القواعد بيسر.

وقد لاحظ «أيننجر» أن ثمة بعض المآخذ على هذا النسق التقعيدي، تتمثل في تعسف عملية الفصل بين بعض العناصر، مثل ذلك الفصل الصارم بين الاختراع والترتيب والاختراع والأسلوب. مما جعل بعض التقسيمات تبدو نظرية أكثر من كونها حقيقية.

كما لاحظ أن منظري هذا النسق مالوا إلى تبسيط التعامل مع بعض الأشياء وصبها فى قواعد أو صيغ غير سليمة، كذلك لم يهتموا بشكل كاف بالعلاقة بين الخطاب وعقلية المستمع[١].

المطلب الثاني
المرحلة السيكولوجية

تمتد هذه المرحلة تقريباً من النصف الثاني من القرن الثامن عشر إلى عشرينيات القرن الماضي، وتعود تسمية هذه المرحلة بهذا الاسم من قبل «أيننجر»، لكون الاهتمام بالجانب السيكولوجي في عملية الاتصال الخطابي، كان بمثابة السمة الأساسية التي ميزت إسهامات علماء الخطابة الإنجليز ـ الذين أسسوا هذه المرحلة ـ في النصف الثاني من القرن الثامن عشر التي برزت في أعمال كل من ـ لورد كاميز ـ عناصر النقد Elements of Criticism في عام ١٧٦١ وجون أوجليفز «ملاحظات فلسفة ونقدية Philosophical and Critical Opservation في ١٧٧٤. وجورج كامبل

---

(١) انظر:

- Ibid, pp.133, 134.

«فلسفة الخطابة»[1]، Philosophy of Rhetoric، عام ١٧٧٦ جوزيف بريستلي (محاضرات في الخطابة والنقد Lectures on Rhetoric and Criticism وقد عملت هذه الكتابات على تلافي جانب القصور الأساسي في النسق الكلاسيكي من خلال سعيها لتفصيل العلاقة بين السلوك الاتصالي وعقلية المتلقي[2].

ومثلما ظهر النسق القواعدي كاستجابة للبيئة الاجتماعية والفكرية التي كانت سائدة في عهده، فإن هذا التوجه الجديد ظهر استجابة لمستجدات فكرية واجتماعية، تمثل أبرزها في إسهامات جون لوك وأتباعه من التجريبيين الإنجليز، التي بدأت تطور بنية علمية لعلم النفس ونظرية المعرفة.وعلى ضوء هذا الاتجاه لم يعد قصور النسق الكلاسيكي، ماثلا فقط في نقص الاهتمام بالعلاقة بين الرسالة والذهن[3] ـ سواء الذي ينتجها أو الذي يستقبلها ـ وإنما أضحت جل الافتراضات الكلاسيكية حول كيفية حصول المرء على المعرفة، وكيفية حدوث إقناعه، افتراضات غير مقبولة[4].

وقد قطع علماء الخطابة الإنجليز شوطاً كبيراً في دراسة العلاقة بين (الرسالة والذهن) وذلك تبعاً للمستجدات الفكرية والمجتمعية، فكما ذكر كامبل: «ينبغي

---

(١) ولعل أول معالجة متكاملة للمفاهيم النفسية المرتبطة بالخطابة هي تلك التي اضطلع بها «كامبل» حيث يقول حول الإقناع وأهميته في العواطف «عندما يكون الإقناع هو الغاية، ينبغي علينا ـ أيضاً ـ أن نحرك العواطف.. إننا نقول إنه يمكن الإقناع دون الحديث عن العواطف فهذا قد يصح إذا ما اقتصر الأمر على الدعوة للاعتقاد في أمر ما من خلال استخدام المنطق الجاف. أما إذا كان الغرض هو دعوة المتلقي لفعل أمر ما فلا يمكن له أن نتحاشى العواطف.

- Gorge Campbell, Philosophy of Rhetoric. Ed. by Lloyd f. Bitzer (Carbondale: Southern Illinois Uni. Press 1963), p.77.

(٢) Douglas Ehninger "On System of Rhetoric. Op.cit, p.134.

للمزيد حول المرحلة السيكولوجية انظر:

- Crowley Sharon. The Methodical Memory: Invention in Current-Traditional Rhetoric. (U.S.A: Southern Illinois University Press 1990), pp.67:76.

(٣) حيث كان الاهتمام بالرسالة هو المحور الأساسي للخطابة الكلاسيكية انظر:

- Douglas Ehninger "On System of Rhetoric. Op.cit, p.135.

(٤) Ibid, p.135.

إصلاح الأسس الخطابية لتناسب المجتمع الجديد وذلك باختبارها على هدى القواعد التي تم وضعها لكيفية الفهم لدى الذهن البشري»[1].

وقد أعطى مهندسو النسق الجديد لعلم الاتصال الخطابي بداية تنطلق من الجانب المعرفي، وليس القواعدي ولا المنطقي، فبدلاً من الاقتراب من الاتصال الخطابي عبر تحليل ما ينبغي أن يقال في قضية ما ـ مثلما فعل القدماء ـ اقتربوا منه من خلال تحليل عقلية المتلقي، وذلك كمدخل لإثبات افتراضاتهم التي تتعلق بالسبل التي يحصل بها المرء على معرفة ما يعرف، واعتقاد ما يعتقد، وشعور ما يشعر. . ورأوا أنه يمكن استنتاج الأسس الصحيحة لعلم الاتصال الخطابي من هذه المنطلقات.

وباختصار يمكن القول: إذا كان محور اهتمام الكلاسيكيين هو الرسالة (الخطاب)، فإن محور اهتمام السيكولوجيين الجمهور[2]. لذا نجدهم يصنفون أنواع الخطاب تبعاً للأثر الذي يسعى القائم بالاتصال إلى تحقيقه لدى الجمهور المستقبل إلى (إثارة الوعي، إمتاع الخيال، تحريك العواطف، التأثير في الإرادة)[3]. وقسموا أنواع البراهين تبعاً للكيفية التي تدفع المستقبل لتصديقها من خلال: الخبرة، التشابه، الشهادة، حساب المنفعة.كما أنهم دمجوا التقسيم التقليدى للاختراع والترتيب في مفهوم واحد متسع وهو الإدارة (أي إدارة عملية بناء الخطاب). وقد وضعوا تحت هذا العنوان كل السبل المنهجية والجوهرية التي تمكن من إقناع المتلقي[4].

وعلى الرغم من النقلة المهمة التي مثلها هذا التيار الخطابي الجديد فقد شابه ـ مثله في ذلك مثل التيار التقعيدي ـ بعض أوجه القصور. فمثلما اهتمت الخطابة الكلاسيكية بقواعد الخطاب على حساب اكتشاف علاقة الخطاب بالمتلقي، نجد أن

---

(١) George Campbell, Op.cit, p.li.

(٢) حيث تحدثوا عن الانتباه ـ عواطف واتجاهات، الإحساس العام، شخصية الجماهير الاهتمامات ـ البواعث، التخيلات ـ الذاكرة ـ الأحكام المسبقة، انظر:

- Douglas Ehninger "On System of Rhetoric. op.cit, pp.134:136.

(٣) وهذا تقسيم جورج كامبل انظر:

- George Campbell, Op.cit, p.1.

(٤) Douglas Ehninger, Op.cit, pp.135, 136.

كتاب القرن الثامن عشر يركزون اهتماماتهم على علاقة المرسل بالمتلقي، على حساب تطوير قواعد بناء الخطاب نفسه وتحسينه. حتى نجد أنهم يهتمون بهذا الجانب القواعدي - على الرغم من اعترافهم وقبولهم الكثير منه - بشكل ضئيل يكاد يفقد هذه القواعد هويتها كوحدات مستقلة[(١)].

كما أن هؤلاء الكتاب، في غمرة انشغالهم بالعلاقة بين الرسالة والذهن، لم يعيروا اهتماماً كافياً لجانب آخر مهم، وهو إكمال النظرية الاتصالية وتنقيحها. أو الدور الذي يمكن أن يلعبه الخطاب في المجتمع، الذي يتمثل فيما ينبغي أن يقوم به من تدعيم للبناء الاجتماعي، ومن ممارسة للضبط الاجتماعي[(٢)].

على جانب آخر يكاد يكون مجمل الخطابة الجديدة والتي أتى بها القرن الثامن عشر أقرب إلى البناء النظري القائم على طروح تأملية، لا على دراسة متعمقة لواقع الاتصال الخطابي[(٣)].

المطلب الثالث

المرحلة السوسيولوجية

تمتد الفترة التي شغلتها هذه المرحلة من بداية ثلاثينيات القرن العشرين وحتى نهاية ستينيات القرن ذاته. وتشمل - بصفة خاصة - التطورات التي شهدتها الدراسات الخطابية في الولايات المتحدة وبريطانيا بصفة خاصة، في هذه الفترة. وإذا كانت الفترة الكلاسيكية تتسم بكونها تقعيدية، والخطابة الجديدة التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر تتصف بأنها سيكولوجية، فإن أفضل توصيف لخطابة هذه الفترة هو وصفها بأنها خطابة (سوسيولوجية).

وعلى الرغم من أن ثمة اهتمامات متسعة وعديدة لخطابات هذه الفترة، فإن هناك وحدة تكمن خلفها، تتمثل فى كونها تكاد تتفق جميعاً على رؤية الاتصال الخطابي على أنه أداة لفهم العلاقات الإنسانية وتحسينها[(٤)]، وقد تشكل هذا النسق

---

(١) (٢) Ibid. p.136.

(٣) Ibid. p.137.

(٤) Ibid. p.137.

مثله مثل سابقيه كاستجابة للبيئة الفكرية والمجتمعية التي وجدت الخطابة نفسها فيها في تلك الفترة. فثمة توتر وانحلال في العلاقات الإنسانية بداية من المستوى الفردي ومروراً بالمستوى القومي وانتهاء بالدولي، كما لم يحدث من قبل، وهذا لم يؤد فقط إلى سوء التوافق الشخصي أو عدم التفاهم بين الأفراد، ولكن أدى إلى الكساد والحروب وانتحار الجنس البشري ذاته(١).

في ظل هذه الظروف كان على نظرية الاتصال الخطابي، أن تهتم بالدور الذي يمكن أن تلعبه في تدعيم التفاهم الإنساني، وتحسين السبل التي تمكن من إقامة عمليات اتصال إنساني ناجحة.

وقد بدا هذا الباعث واضحاً في كتابات «كينث بيرك» والذي جادل بأن الخطابة يمكن أن تسهم في عمليات التوافق والسلام من خلال عملية «التوحد» «Identification» التي كانت الفكرة المحورية في فلسفته، والتي رأي أنها تناظر محورية الإقناع في الخطابة الكلاسيكية(٢).

كذلك نجد أن «أ. ب. ريتشاردز» يعرف علم الاتصال الخطابي على أنه ذلك العلم الذي يضطلع بدراسة أسباب سوء التفاهم وسبل علاجه(٣).

وعلى جانب آخر نرى أن مؤيدي فكرة التعايش الجماعي - وعلى هدى ذرائعية «ديوي» والفكر الجديد حول ديناميكية الجماعات - سعوا إلى تحسين العلاقات البشرية من خلال تطوير فكر خطابي خاص بكيفية حل المشاكل(٤). كما تأثر دارسو نظرية الاتصال بمصطلحات مهندسي الالكترونيات وملاحظاتهم، معتقدين أن فهم

---

(١) انظر:

- S.L Becker, "Rhetorical Studies for the Contemporary World" in Lloyd - F. Bitzer, Edwin Black. Op.cit, pp21:22.

(٢) حول طروح بيرك حول «التوحد» انظر:

Kenneth Burke, A Rhetoric of Motives, Op.cit, pp.55, 59.

(٣) I.A. Richards, The Philosophy of Rhetoric (N.Y: Oxford Uni. Press 1965), p,123.

(٤) انظر على سبيل المثال:

- Donald P. Cushman, Philip K. Tompkins, Op.cit, .pp.43, 67.

نظام نقل المعلومات بصورة جيده سيساعد في إلقاء الضوء على العمليات التي تحدث عندما يتصل فرد بآخر. ومن ثم يمكن أن يساعد في معرفة سبل تقويمها.

أما علماء الدلالة؛ فقد برهنوا على أن ضعف نموذج الاتصال بين الأفراد، هو سبب الكثير من العلل الاجتماعية. كما أن كتاب المحاجة الخطابية وعلى رأسهم بيرلمان وتوليمان أدركوا أن نماذج البرهنة التقليدية غير فعالة في القضايا الأخلاقية، وفي حالات النزاع. وسعوا إلى طرح منطق «القضايا الملزمة» التي تشتق من تصور خاص للمشكلات، بصورة تمكن من حل الصراع[١].

والواقع أن كل هؤلاء وغيرهم من المهتمين بدراسات الاتصال الخطابي في صورته المعاصرة لم يجمع فيما بينهم فقط الاهتمام بالجوانب الاجتماعية الماثلة في التنظير لكيفية تحسين عمليات الاتصال، وإنما جمعهم ـ أيضاً ـ اعتقاد عام يتمثل في أن كثيراً من علل سوء التفاهم التي تفسد الاتصال الفعال أو تعرقله، تكمن أساساً في لغة الفرد، وعادات استعمالها، وسوء استعمالاتها. وقد دعم ذلك الإجماع نمو الإدراك بأن اللغة ليست تلك الوسيلة لينة العريكة التي يمكن أن تتشكل تبعا لإرادة المرء، بل على العكس هي ذاتها عامل مهم في تشكيل تصورات المرء عن نفسه وعن العالم من حوله[٢].

وهكذا نجد أن تركيز هذه المرحلة يغاير المرحلتين السالفتين، ويشدد على الاهتمام باللغة، كأداة يتم خلالها نقل الخطاب. هذا بالإضافة للاهتمام بالرموز الأخرى ـ التي يمكن أن تحمل رسالة ما تؤثر في فكر المرء وسلوكه ـ وإن كانت اللغة تظل صاحبة الدور المركزي بين هذه الرموز[٣].

---

(١) Douglas Ehninger "On System of Rhetoric. Op.cit, p.138.

انظر أيضاً:

- Sonya, K. Foss, Karen A. Foss and Robert Trapp, pp.122:123.

(٢) Douglas Ehninger "On System of Rhetoric. Op.cit, p.138.

(٣) Ibid. p.138.

المبحث الثاني

الفكر الخطابي المعاصر: المرحلة الإبستمولوجية

على الرغم من أهمية ما عرضنا له في الفصل السالف حول النظريات الخطابية ـ منطلقاتها وغاياتها ووسائلها وذلك عبر المراحل التاريخية المختلفة ـ وأهمية ما استعرضناه حول مراحل التطور الذي مر به الفكر الخطابي، وحتى ستينيات القرن الماضي، فإن أهم ما يمكن طرحه حول التنظير الخطابي الغربي، والذي يمدنا بالمعيار الذي يمكن أن نحدد بناء عليه مدى اتساع المساحة التي أصبح التنظير الخطابي يحتلها، يظل رهناً بالفترة التي تبدأ منذ منتصف ستينيات القرن العشرين حتى وقتنا هذا، والتي تم خلالها تحقيق أهم التطورات التي مر بها الفكر الخطابي على الإطلاق، وربما الفكر الوضعي برمته.

ذلك لأننا إذا ما تأملنا مراحل التطور الخطابي الثلاث السابقة، نكاد نلمح بينها وحدة في النظر إلى مفهوم الاتصال الخطابي والدور المنشود منه. ولم يخرج هم النظرية الخطابية في أية مرحلة منها عن كيفية بناء عملية اتصال خطابى فعالة، قادرة على تحقيق الأهداف المرجوة منها. وإن اختلفت هذه المراحل حول سبل بناء هذه الفعالية وتحقيقها، وحول كيفية تحقيق هذه الأهداف باختلاف الظروف الفكرية والمجتمعية التي مرت بها كل مرحلة.

وهكذا؛ يبدو الفكر الخطابي هنا مهموماً بالأساس بالتنظير لكيفية إسهام الاتصال الخطابي في تحقيق الأهداف التي تخدم الأوضاع المجتمعية القائمة.

أما إذا ما تأملنا التنظير الخطابي الحديث ـ الذي يمكن تلمس إرهاصاته الأولى

في كتابات «نيتشه»[1]، وكتابات علماء الألسنية وبعض طروح «أ. هـ.ريتشاردز» و«بيرك»، بل ويمكن إرجاع أصوله إلى بعض طروح الفكر السوفسطائي عن طبيعة الحقيقة ـ فإننا نجده يكاد يشكل قطيعة شبة تامة مع اهتمامات، وحدود الفكر الخطابي الذي كان سائداً بشكل كامل منذ «أرسطو» حتى نهاية فترة الحداثة الأوروبية، التي شهد الفكر أفولها ـ تقريباً ـ في الفترة ما بين ١٩٢٠ و١٩٧٠ وبروز فكر جديد هو فكر ما بعد الحداثة. وفيما يأتي نتناول هذه التطورات الجوهرية في مطالب ثلاثة هي:

- فكر ما بعد الحداثة والتنظير الخطابي.
- الملامح العامة للفكر الخطابي لما بعد الحداثة (المرحلة الإبستمولوجية).
- انعكاسات الفكر الخطابي الجديد على روافد المعرفة الوضعية.

المطلب الأول
فكر ما بعد الحداثة والتنظير الخطابي

لا يشكل فكر ما بعد الحداثة فقط قطيعة مع فكر الحداثة من حيث المفهوم الذي يطرحه للاتصال الخطابي، أو من حيث غايات عملية الاتصال الخطابي، وإنما يشكل ـ أيضاً ـ قطيعة معه من حيث الحدود التي تتحرك الخطابة في نطاقها، والمساحة التي تحتلها.

فهو من حيث المفهوم لم يعد ينظر إلى النظرية الخطابية فقط على أنها بنية إرشادية لكيفية بناء عملية الاتصال الخطابي بشكل فعال ومؤثر، وإنما أصبح ينظر إليها على أنها بنية تهتم أساسا بكيفية خلق المعرفة التي يحملها الخطاب. . ولم تعد تقف غاياتها فقط عند التنظير لكيفية تفعيل الحقائق التي قد تم اكتشافها سلفاً من قبل الفلسفة أو العلم[2]، وإنما أصبحت غاياتها التنظير للكيفية التي يتم خلالها خلق هذه

---

(١) استهل نيتشه بطروحه حول طبيعة الحقيقة مرحلة الفكر الجديد الذي يرى أن للخطابة دوراً في خلق الحقيقة. انظر:

- Tomas O. Sloane, Op.cit, p.499.

(٢) وهو الدور الذي كان منوطاً بالخطابة في فترة الحداثة. انظر: =

الحقائق ذاتها أثناء عملية الاتصال الخطابي، ولم يعد دور التنظير الخطابي قاصراً على دراسة سبل تفعيل الاتصال الخطابي في الحياة العامة، وإنما امتد ليشمل دراسة كل أشكال المقال البشري، بما في ذلك الفلسفة والعلوم والأديان على أنها مجال دراسة النظرية الخطابية، لأن ما تطرحه لا يعدو في النهاية أن يكون خطاباً ما، تمت صياغته في رموز لغوية، اعتماداً على منطق ما، بغرض إقناع جمهور معين، لتحقيق هدف محدد سلفاً.

والواقع أن هذا التحول الجذري الذي أصاب الفكر الخطابي، لا يمكن فهمه بمعزل عن التطورات الفكرية والمجتمعية التي شهدها العالم الغربي في القرن العشرين، التي أدت إلى تفكيك فكر الحداثة الذي كانت له الهيمنة على العالم الغربي قرابة ثلاثمائة عام - وهي الفترة ما بين ١٦٥٠م و١٩٥٠م تقريباً -[١] وظهور فكر ما بعد الحداثة على أنقاضه.

ولعل أهم ملامح فكر الحداثة الغابرة، تلك النظرة التي تبنتها للكون على أنه بسيط نسبياً وأن ظواهره تمتاز بقدر من الثبات. وأن ثمة نظاما واضحاً يحكم الأشياء مما يعني أن إمكانية فهم العالم (سواء العالم الطبيعى أو الاجتماعي) وإمكانية وصفه، وصياغة ذلك في ضوء قوانين عامة تحكم أنساقه، يعد أمراً ميسراً.

وقد ذهبت الحداثة إلى أن العقل قادر على القيام بهذه المهام، وأن أي خلل يمكن أن يعوقه عن أداء هذا الدور إنما يعود إليه هو، سواء لكونه يركن إلى تفسيرات ذاتية ولا يركن إلى التفسيرات الموضوعية التي يؤدي إليها التفكير العقلاني الصارم، أو سواء لجهله بطبيعة النظام الذي يحكم تلك الأشياء. ولتجاوز ذلك لا

- McGuire, Michael "the Structure of Rhetoric" Philosophy and Rhetoric Vol. 15 no3 summer 1982 p.149. =
- Chim Perelman, "Philosophy and Rhetoric" in Philosophy and Rhetoric, Vol. 1, No 1, Op.cit, p.17.

(١) انظر:
- Sonya K. Foss, Karen A. Foss and Robert Trapp, p.122.
- روبرت م. أغروس، جورج ن ستانسيو، مرجع سابق، ص١٢٧.

محيص من التزام العقلانية الصارمة البعيدة عن العواطف والقائمة على مزيد من البحث والتقصي.

ولما كانت الطبيعة قابلة ـ من ثم ـ للفهم، وهذا الفهم قابل للوصف اللغوي الدقيق[1]، فإن إمكانية الوصول إلى الحقائق القطعية القائمة على المنطق الاستنباطي أو الاستقرائي الصارم أمر طبيعي، وأي طرح علمي أو فلسفي لا يعتمد على هذا المنطق الصارم سعياً للوصول إلى لب الحقيقة، هو طرح لا يمكن أن يوصف بالعلمية أو بالعقلانية.

وهذا هو المبدأ الذي أرسته الفلسفة الديكارتية، التي كانت تهدف إلى الوصول إلى الحقائق الراسخة. ومن ثم كانت ترى أن أية محاجة تقوم على الاحتمال، ولا تعتمد على المنطق الصارم، هي محاجة غير عقلانية[2] لأنها لا تمنحنا حقائق يقينية. وفي ظل ذلك كان من المبرر أن ينظر إلى المنطق الخطابي ـ لكونه لا يمدنا إلا بنتائج احتمالية ـ بازدراء، وأن ينزوي تحت سطوة سيادة المنطق الديكارتي، وأن يصبح دور الخطابة هنا خادماً، لا يعدو همة نقل الحقائق التي يكون قد توصل إليها كل من العلم والفلسفة سلفاً بشكل مبسط للجمهور.

ولما كان أي فكر ميتافيزيقي أو ديني لا يمكن التحقق منه بالحس أو بالتجربة. ولا ينبني ـ من ثم ـ على حقائق يمكن إثباتها بالمنطق الصارم. فقد كان طبيعياً أن ينظر إليه على أنه فكر يفتقد إلى العقلانية، لكونه يعتمد في طرحه لأية قضية على مقدمات خطابية (محتملة). وأن يتم إسقاطه من الحسبان ـ كمصدر من مصادر الحقيقة ـ من قبل فكر الحداثة القائم على العقلانية الصارمة[3].

ولم تؤثر نظرة العقلانية هذه فقط على مكانة الدين المسيحى في العالم الغربي

---

(١) حيث اللغة لا تعدو أن تكون صورة مطابقة للأشياء نتيجة لوجود اتصال مباشر بين الكلمات والأشياء التي تمثلها انظر:

- Patricia Bizzell, Bruce Herzberg, Op.cit, p.13.

(٢) Ibid. p.14.

(٣) انظر: توفيق الطويل، مرجع سابق، ص٣٥.

ـ معقل الفكر الحداثي العلماني ـ وإنما امتد أثرها إلى كل من تبنى فكر الحداثة على أنه الحق المبين من معتنقى الدين الإسلامي، وكان طبيعياً أن يسقط الحداثي الإسلام بعدها من حسبانه، لكونه يحمل ـ في ضوء ذلك ـ جوانب غيبية يصعب اختبارها أو التأكد منها بالخبرة الحسية أو بالتجربة. وهي طروح لا تخضع للمعايير العقلية الصارمة، وأن يجتهد هذا الحداثي ـ من ثم ـ لاقتلاع الإسلام من موقعه المحوري في الحياة مثلما تم اقتلاع الدين المسيحي من موقع الهيمنة على الحياة الغربية.

غير أن ما أدى إليه تبني الفكر الحداثي ـ لا سيما في النصف الأول من القرن العشرين ـ من حربين عالميتين، وصراعات أيديولوجية، وأزمات اقتصادية، وظهور ديكتاتوريات مرعبة، وتراجع الروح، وحيرة الإنسان، ومصادرة إمكانياته. جعل الإنجازات التي حققتها الحداثة موضع تساؤل. وقد زاد من حدة ذلك ما شهده النصف الثاني من القرن العشرين من اندلاع حروب أخرى، وانتفاضة الشباب عام ١٩٦٨ في فرنسا، وأزمة السبعينيات الاقتصادية، وتراجع التجارب الديمقراطية في أوروبا، وما آلت إليه التجربة الشيوعية.

كل ذلك أدى إلى انهيار أوهام الحداثة في أشكالها السابقة، وإفساح المجال لظهور تيارات فكرية أعادت النظر فى الموروث الفكري لعصر التنوير عن العقلانية والتحرر والتقدم وانتقدت مشروع الحداثة برمته سعياً إلى مراجعته، عبر رفض تصور الإبستمولوجيا الحداثية القائمة على قدرة العقل على المعرفة والتنبؤ، والتمرد على أسطورة الذات البشرية التى كانت تراها مركزاً للعالم، ونقد نتائج الاستناد إلى المنطق الصوري في مجمل الفكر الإنساني، وما أدى إليه من دوجماتية في الفكر[١]، ومعارضة ميتافيزيقية التفكير الفلسفي التي تتحصن بمعرفة يقينية خالدة[٢].

وقد كان «فردريك نيتشه» (١٨٤٤ : ١٩٠٠) هو أول من بدا القطيعة الفكرية مع

---

(١) Sonja Foss, Karen K Foos and, Robert Trapp Op.cit, p.121.

(٢) انظر في ذلك ما ذهب إليه برلمان حول الفلسفة وحقيقة الأدلة التي تستخدمها:
- Chaim Perelman, "Philosophy and Rhetoric" in Philosophy and Rhetoric Vol. 1 Nr 1 1968, pp.15, 23.

العقلانية المتمثلة في الحداثة ونبذها[1]. كما أسهمت فيها كتابات «مارتن هايدجر» وفلاسفة الوجودية[2] كذلك فلاسفة مدرسة فرانكفورت. كما أسهمت فيها ـ وبشكل مباشر ـ دراسات الألسنية التي بدأها «دو سوسير»، كذلك فلسفة البنيوية الأنثروبيولوجية على يد مؤسسها «كلود ليفي شتراوس». ثم تأتي الكتابات الحاسمة في رفض الحداثة وتشكيل ملامح ما بعد الحداثة على يد «ميشال فوكو»، و«دريدا»، و«لويتار»، و«جراسي»، وغيرهم من الفلاسفة والعلماء[3] وهكذا.. تبلور وبشكل واضح ومتكامل فكر ما بعد الحداثة.

ويمكن القول إجمالاً: إن أهم سمات فكر ما بعد الحداثة يتمثل في تحاشي الإيمان بطلاقة معارفنا، وتأكدها. لأن ذلك ـ في نظرها ـ نوع من الوهم والخطأ المفجع. وهو نوع من الخداع من قبل الصفوة، التي تدعي امتلاك الحقيقة، لأولئك الذين يقعون تحت هيمنتها. كما أن ما بعد الحداثة تسعى لنزع القناع عن تلك الدعاوي الخادعة بامتلاك الحقيقة، سواء من قبل الفلسفة أو العلم. لكون الظواهر الطبيعية والمجتمعية مستبطنة بالصيرورة والتحول، ويصعب الوصول لكلمة فصل حيالها. ناهيك عن مشاكل اللغة. وأثر هذه المشاكل في نقل المعني من المصدر إلى المتلقي.

وإذا كانت الحداثة ترى نفسها بانية لصرح خالد من الحقيقة وكل ما هو جيد، فإن ما بعد الحداثة تصف نفسها علي أنها تعيد تفكيك هذا الصرح الزائف من الحداثة وتدمره. وإذا كانت الحداثة قد أقامت طروحها الفكرية استناداً إلى المنطق الصوري أو البرهاني. فإن ما بعد الحداثة تحدت ذلك الادعاء، وأثبتت أن المنطق الذي اعتمدت

---

(١) انظر:

- Tomas O.Salone, op.cit, p.499.

(٢) Charles Fiterz, "Philosophical Implication of Ernesto Grassi: A New Foundation of Philosophy" Philosophy and Rhetoric Vol. 27 N2 1994. p.10.4.

(٣) وذلك مثل كل من:

- Kossowski, Baudrillard, Gattari, Deleuze.
- Demen, Dlanchot, Batarlle, Batarlle, Kofman, Blonde.

عليه الحداثة هو في حقيقته منطق خطابي «إقناعي» وليس منطقاً برهانياً[١]. وأن كل ما طرحته الحداثة ـ من ثم ـ لا يعدو أن يكون طروحاً (احتمالية) وليست حقائق يقينية[٢].

وهكذا.. إذا كان المنطق البرهاني هو الأداة التي أقامت الحداثة عليها طروحها، فإن المنطق الخطابي هو الذي تعتمده ما بعد الحداثة ـ كبديل لا محيص عنه أمام الفكر البشري ـ في بناء طروحها. ولذا فالمنطق الخطابي يحتل في مرحلة ما بعد الحداثة ـ مثلما احتل المنطق الرسمي في مرحلة الحداثة ـ منطقة القلب[٣].

وإذا كان النظر إلى اللغة على أنها ذات دلالات ثابتة تشير دوالها إلى مدلولاتها بشكل مباشر لا لبس فيه يضمن نقل الحقائق كما هي في نظر فكر الحداثة، فإن النظر إلى دوال اللغة على أنها تحمل دلالات غير ثابتة، تختلف باختلاف موقع الدال من النص، وتتغير عبر الزمان والمكان، وما يعنيه ذلك من صعوبة نقل الحقائق كما هي، إن هذه النظرة إلى اللغة تعد عاملاً رئيساً من عوامل تشكيك ما بعد الحداثة في إمكانية الوصول إلى الحقيقة ونقلها.

وتعد هذه النظرة إلى اللغة نتيجة تلقائية لرفض ما بعد الحداثة الإيمان بأي مرجعية ثابتة يمكن الاحتكام إليها في تحديد دلالات أي طرح لغوي يمكن الاختلاف

---

(١) بل ثمة فلاسفة يؤيدون أسبقية البلاغة (المجاز خاصة) على المنطق وذلك ما ذهب إليه دريدا وعدد من فلاسفة اللغة المحدثين.

(٢) انظر:

- R. H. Roberts, J.M.M. Good (eds.) The Recovery of Rhetorical Persuasive Discourse and Disciplinarily in the Human Sciences. (London: Bristol Classical Press 1993), p.120.

(٣) وهذا ما ذكره «ريتشارد ميكون» عندما عالج الخطابة على أنها قلب الثورة الفلسفية والثقافية التي بدأت في العقود المبكرة في القرن العشرين، وأكد أن الخطابة الحديثة استطاعت أن تتسع من التأكيد على الإقناع لتشمل كل عناصر الوجود، وتمدنا بالمواضع التي تمكنا من اكتشاف كل ما لم يكتشف بعد في شتى الميادين.
انظر:

- Tomas O.Salone op.cit, p.501, 502.

عليه سواء أكان ذلك الشيء وحياً إلهياً أم العقل أم أي شيء يمكن الاطمئنان إليه كمصدر للحقيقة[١].

وهو ما يعني أن أية محاولة لتأسيس الحقائق وبنائها على نحو برهاني، ونقلها علي نحو مطابق للمعاني التي تحملها أو قريب منها، أمر مستبعد في ظل غياب هذه المرجعية الراسخة.

المطلب الثاني
الملامح العامة للفكر الخطابي لما بعد الحداثة
(الإبيستمولوجيا الخطابية)

يمكن الادعاء أن كل الفلسفات التي أسهمت في هدم الفكر الحداثي، قد أسهمت بدرجة أو بأخرى في بناء الفكر الخطابي الجديد. ولما كان استعراض ذلك يند عن غرضنا، فإننا نكتفي بالإشارة لأكثرها ارتباطاً بالاتصال الخطابي، وذلك ضمن حديثنا عن الفلاسفة الذين أثروا ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ـ في تطور الفكر الخطابي.

أبرز الإسهامات في المرحلة الإبستمولوجية:

إذا كان «أيننجر» هو أول من قسم المراحل التي تطور خلالها الفكر الخطابي ـ التي عرضناها في المبحث السالف ـ وأعطاها مسمياتها، فإن أول من أطلق اسم النسق الإبستمولوجي على هذه المرحلة هو «ستيفن ل. جونسون» «Steven

---

(١) وهذا أمر أكده عدد من الباحثين: انظر على سبيل المثال.
أيان كريب، النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، عدد ٢٤٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والعلوم، إبريل، ١٩٩٩) ص ص٢٧٣، ٢٧٤.
ـ عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، سلسة عالم المعرفة، عدد ٢٣٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والعلوم، إبريل، ١٩٩٩) ص٩٦ وص٣٣٧.
وسنناقش ـ بعون الله تعالى ـ هذه القضية بشيء من التفصيل في المبحث الأخير من الباب الثالث.

«L.Johnson» وذلك في مقالة له بعنوان «On New System of Rhetoric»[1] مشيراً إليها على أنها المرحلة الرابعة التي يمر بها الفكر الخطابي بعد مراحل «أيننجر» الثلاث.

والواقع أن ثمة كتابات متعددة سبقت مقالة (جونسون) ـ الذى أطلق عليها التسمية رسمياً ـ أشارت إلى التطورات التي أسست هذه المرحلة. بل إن «أيننجر» نفسه تنبأ، كما أشرنا إلى ذلك سلفاً، بأن التركيز في الدراسات الخطابية المعاصرة سيكون على البعد الإبستمولوجي الجديد. كما نجد «جيمس برلين» يقسم النظريات الخطابية لا سيما التي سادت القرن العشرين تبعاً لطروحها الإبستمولوجية[٢] كما لاحظ ذلك ـ أيضاً ـ كتاب عديدون أمثال «شرفتز وهكنز»[٣] كذلك «توماس ب. فارل»[٤]. كذلك «بيزل» و«هرزبرج»[٥] و«جولدن» وزملاؤه[٦]. وعلى الرغم من أن لجنسون فضل إعطاء التسمية الرسمية وتوضيح ملامح هذا النسق الجديد وعلاقته بالأنساق السابقة ـ لا سيما السوسيولوجي والسيكولوجي ـ إلا أن طرحه حول هذا النسق الجديد تمحور بصفة أساسية حول الجانب اللغوي، حتى أنه ذكر أن منظري هذا النسق وعلى رأسهم (جراسي ـ فوكو ـ دريدا وباحثات الحركة النسائية).. يفضلون إطلاق مصطلح (language) كبديل لمصطلح الـ Rhetoric.

---

(١) Steven L.Johnson, "On New System of Rhetoric" Philosophy and Rhetoric. Vol. 29 No 1 Op.cit, pp.75:84.

(٢) سبق أن أشرنا إلى هذا التصنيف الذي طرحه برلين في الفصل السابق.

(٣) حتى لنجد ذلك بارزاً في عنوان كتابهم المشترك وهو:

- Richard A. Cherwitz, Games W. Hikins, Communication and Knowledge: An Investigation in Rhetorical Epistemology (Columbia: Uni. Of South California Press 1986), p.62.

(٤) Thomas B. Farrell, "From the Parthenon to the Bassinet: Death and Rebirth Along the Epistemic Trail". The Quarterly Journal of Speech 76 (Feb. 1990): p.78-84.

(٥) Patricia Bizzell, Bruce Herzberg, Op.cit, pp.13:15.

(٦) James L. Golden and others Op.cit, p.3.

وهذان الكتابان فقط هما اللذان ذكر (جونسون) أنهما قد أشارا للتوجه الجديد.

وعلى الرغم من أنه لا تكاد توجد عملية اتصال خطابي دون لغة، إلا أن عملية الاتصال الخطابي تحوي جوانب أخرى لا بد من معالجتها بمعزل عن الجانب المرتبط بلغه الخطاب. وذلك ما جعل جونسون يغفل ـ وربما عن عمد ـ أهم الإسهامات التي أسست هذا التوجه الجديد، والتي تستند بالأساس إلى المنطق الخطابي. وهي إسهامات كل من توليمان وبيرلمان وروبرت سكوت[١] وريتشارد ويفر. كذلك إسهامات مؤرخي العلم وعلى رأسهم توماس كون، سيمون، وكذلك كُتاب المحاجة، والإسهامات التي قدمتها المؤتمرات التي عقدت في هذا الصدد، وغير ذلك من الإسهامات التي أدت إلى سيادة الفكر الخطابي الإبستمولوجي. بل إنه لم يشر ـ أيضاً ـ إلى دور «نيتشه» ولا «دي سوسير» وباقي العلماء الذين أسسوا التوجه اللغوي ذاته الذي كان محور اهتمامه.

ولعل هذا ما جعل الكتابات التي ظهرت بعد مقالة (جنسون) لا تحفل بالإشارة إليها عند الحديث عن الابستومولوجيا الخطابية[٢] لا سيما موسوعتا الاتصال

---

(١) ويعتبر روبرت سكوت Robert L Scott هو أول من لفت الأنظار بشكل مباشر إلى البعد الإبستمولوجي للخطابة، وذلك في مقالة علميه شهيرة في عام ١٩٦٧ بعنوان "On Viewing Rhetoric as Epistemic".

وذلك في مجلة: Central States Speech Journal 18 (1967): 9-16.

ثم أردف بحثه هذا بعدد من البحوث التي كانت تطويراً لفكرة بحثه الأول من جانب ومعالجة لبعض جوانب القصور التي أخذت عليه من جانب آخر: وأبرز هذه البحوث هي:

- "On Viewing Rhetoric as Epistemic: Ten Years Later. Central States Speech Journal 27 (1976): 258-266.
- "Epistemic Rhetoric and Criticism: Where Barry Brummett Goes Wrong." The Quarterly Journal of Speech 76 (1990): 300-303.
- "Rhetoric as Epistemic: What Difference Does That Make?" in. Theresa Enos and Stuart C. Ed, Defining the New Rhetorics, (New Jersey: Prentice Hall 1994), pp.120:136.

(٢) وذلك على عكس مقالة «أيننجر» سالفة الذكر، والتي وجدت اهتماماً وتبنيناً لطروحها من قبل الكثير من باحثي الاتصال الخطابي.

الخطابي اللتان ظهرتا بعد هذه المقالة[1] أو حتى الدراسات التي نشرت في المجلات العلمية أو الكتب أو حتى على صفحات الانترنت على الرغم من أن أي منها لا تمارى في الطبيعة الإبستمولوجية للفكر الخطابي الجديد.

أبعاد الفكر الخطابي الجديد:

إذا كان جل ما اهتم به الفكر الخطابي طوال تاريخه السابق قد انصب أساساً على كيفية تأسيس وبناء ونقل الخطاب بصورة مؤثرة، دون الاهتمام الكافي بكيفية خلق المعرفة التي ينقلها هذا الخطاب، لأن ذلك أمراً تكفلت به الفلسفة أو العلم أو الدين، فقد تحول محور اهتمام هذه المرحلة الإبستمولوجية بالأساس، من دور عملية الاتصال الخطابي في نقل المعرفة، إلى دورها في خلق المعرفة ذاتها. ليست فقط تلك المعرفة التي تطرح في الخطابات العامة، وإنما ـ أيضاً ـ تلك المعارف التي تطرحها الفلسفات والعلوم. لكون هذه المعارف لا تعدو أن تكون معارف يتم إنتاجها عبر عملية اتصال خطابي، وليست عبر عملية اكتشاف مجرد للحقيقة.

وكان هم هذه المرحلة هو الحد من غلواء العقل الحداثي بالكشف عن حقيقة بنية الفكر الذى طرحه والذي أدى بالحضارة الأوروبية للتعرض للمشاكل سالفة الذكر.

وفيما يلي نعرض لملامح رؤية الفكر الجديد للكيفية التي يتم خلالها تأسيس وبناء وطرح المعرفة الخطابية وذلك فى أية عملية اتصال خطابي، ثم نلي ذلك باستعراض انعكاسات ذلك الفكر على الفلسفة والعلم.

ملامح تأسيس وبناء وطرح المعرفة الخطابية:

تتم أية عملية اتصال خطابى استجابة لضرورة خطابية معينة، وتتمثل هذه الضرورة في خلل أو قصور ما يصيب أمراً معيناً من الأمور، أو موقفاً من المواقف

---

(١) Theresa Enos, (ed) Encyclopedia of Rhetoric and Composition: Communication from Ancient Times to Information age (N.Y: Garland Publishing, Inc, 1996).

- Thomas O.Sloane (editor in chief) Encyclopedia of Rhetoric, (Oxford: Oxford Uni. Press 2001).

التي تمس الحياة العامة، أو الفكر التنظيري (الفلسفة والعلم) على النحو الذي يتطلب طرح خطاب ما حياله من قبل المصدر ـ الذي يتكفل بمجابهته ـ على الجمهور المعني بهذه الضرورة، بصورة تؤدي إلى دفع الجمهور إلى التحرك لإحداث تعديل في الخلل أو القصور الثاوي في هذه الضرورة.

وقد طرح الفكر الجديد تصوره لعناصر هذه العملية بالصورة التي تبرز أثر كل عنصر من عناصر هذه العملية في مدى سلامة المعارف التي يطرحها الخطاب الذي هو الناتج النهائي لهذه العملية، وأثره في تأسيس وبناء المعرفة الخطابية على النحو التالي:

١ ـ العوامل التي تؤثر في عملية تأسيس المعرفة الخطابية:

أ ـ الضرورة الخطابية: إذا كانت الضرورات التي كانت تستدعى تدخلاً من قبل العلماء أو الفلاسفة أو الخبراء في فكر الحداثة، قد امتازت بكونها بسيطة وعناصرها واضحة ومنظمة، ولا تحتاج إلا إلى قراءة موضوعية بعيدة عن التحيز لفهم معطياتها، ومن ثم طرح خطاب حول كيفية التصدي لها. إذا كان هذا هو حال الضرورة في فكر الحداثة، فإن الضرورات التي تستدعي مثل هذا التدخل في نظر فكر ما بعد الحداثة، هي ضرورات تحدث في كون معقد، متعدد العناصر. هذه العناصر بينها علاقات متحولة، ويصعب التنبؤ بها. وهذا لا يتعلق فقط بالظواهر الإنسانية المعقدة بطبيعتها، التى يصعب إدراك مجمل العلاقات بينها بشكل محسوس، وإنما ينطبق على الظواهر الطبيعية ذاتها، التي أصبحت تستعصى على القياس أو التفسير على نحو يقيني.

ب ـ المصدر (القارئ): لا تتوقف العقبات التي تحول دون القراءة الناجعة للضرورة الخطابية من قبل المصدر على تعقد الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية وما يعتريها من تغيرات، وإنما تتوقف ـ أيضاً ـ على قدرات هذا المصدر وخبراته ومعارفه واتجاهاته السابقة، وعلى تفسيره لما يدركه حول هذه الضرورة في ضوء هذه الخبرات والمعارف والاتجاهات. وكذلك على ضوء بواعثه التي دفعته إلى التصدي إلى الإشكالية التي تحملها هذه الضرورة. وكل هذا يزيد من صعوبة التعامل مع الضرورة بشكل حيادي تام.

جـ ـ **جمهور الخطاب**: ينظر الفكر الخطابي الحديث إلى الجمهور نظرة مغايرة للفكر الكلاسيكي الذي كان يهتم فقط بمعرفة سيكولوجية الجماهير وأهدافها وطموحاتها، كمدخل من مداخل الإقناع، وهو ما كان يطلق عليه (Pathos)[1]. وعلى الرغم من أن النظرية الحديثة لا تنكر أهمية ذلك إلا انها ترى أن الجمهور عنصر رئيس في عملية صناعة الخطاب، وفي البرهنة على أن كل أشكال المحاجة (عدا المنطق الصوري) هي محاجة خطابية. لأنها تهدف في النهاية إلى طرح أدلة وحجج بهدف إقناع جمهور معين يطلق عليه مجتمع الخطاب، حتى أن النظرة إلى حقيقة شيء ما من عدمه لم تعد كامنة في ذات الشيء وإنما أضحت كامنة في التصور المشترك بين المصدر والجمهور[2] وهو الذي ينبني ـ من ثم ـ عليه ما يمكن قبوله من جانبهم كحقيقة أو رفضه.

وهذا ما يجعل الحقيقة تنجم من هذا التفاعل المشترك.. إنها نتاج عملية الاتصال الخطابي وليست شيئاً مستقلاً عنها.

وهو ما يعني أن كل أشكال الخطاب التي توجه لجمهور معين بغرض إقناعه بأمر ما ـ من وجهة نظر ما بعد الحداثة ـ هي خطابات تقوم على محاجة خطابية وليست برهانية، لأن البرهنة تدور في الأساس حول ثوابت بغض النظر عن قبول الجمهور لها من عدمه[3].

وهكذا فالخطاب في الأساس يتم بناؤه بصورة تناسب جمهور ما وتتوافق مع

---

(١) حول دور هذا العنصر في تحقيق الإقناع انظر:

- Tomas O.Salone op.cit, p.554, 568.

- Kerrie Mallory, pathos: Practical, Emotional Proofs. Available at:

http://www.lcc.gatech.edu/gallery/rhetoric/terms/pathos.html#p

(٢) Sonja Foss, Karen K Foos and, Robert Trapp Op.cit, p.53.

ـ حول دور الجمهور في إعادة قراءة النص انظر:

ـ محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص ص١١ : ١٣.

حول أهمية الجمهور في بناء الخطاب انظر:

(٣) Sonja Foss, Karen K Foos and, Robert Trapp Op.cit, 68.

شروط الخطاب المتعارف عليها بينهم، وتتم معايرته بصورة تجعله مقبولاً من قبل هذا الجمهور[1].

د ـ عملية القراءة: حيث يسعى خلالها القارئ (المصدر) بكل سماته السابقة لقراءة الضرورة، بكل تعقيداتها عبر تحديد عناصرها، وطبيعة كل عنصر ودوره في تشكيل هذه الضرورة، وعلاقته بغيره من العناصر ونوعية هذه العلاقة ومدى قوتها، ومدى ثبات كل عنصر من العناصر، وإمكانية تغييره، وعلل التغير، وانعكاسات ذلك التغير على غيره من العناصر[2] وما إلى ذلك من معطيات كثيرة ومعقدة، يمكن أن تختلف الإجابة عليها من قارئ لآخر تبعا لمعارفه وخبراته وأدوات قياسه وبواعثه مما يعنى أن احتمالية اختلاف مثل هذه القراءة من شخص لآخر أمر بدهي.

كما يسعى القارئ إلى التعرف على كل ما يتعلق بالجمهور الذي سيتوجه إليه بالخطاب، على النحو الذي يمكنه من الإحاطة بالكيفية التي يمكن خلالها طرح خطاب يحوز قبول هذا الجمهور في النهاية. وهو هدف قد يتعارض مع ضرورة تلمس الحقائق المجردة لا تلك التي يقبلها الجمهور أو يردها.

٢ ـ العوامل التي تؤثر في عملية بناء الخطاب وطرحه:

فى ضوء قراءة الضرورة الخطابية تبعا لمعطياتها الخاصة ـ ومنها الجمهور، وتبعاً للمعايير السائدة في الخطاب العام الذي ينتمى إليه الخطاب الفرعي، في ضوء كل هذه العوامل تأتي عملية بناء الخطاب وتواجه بإشكاليتين هن:

أ ـ إشكالية اللغة: وهي من أهم المعضلات التي شغلت الفكر الخطابي الحديث وأخطرها[3]، بل ثمة من يرى أنها محور الفكر الخطابي الجديد، مدعياً أن

---

(١) Ibid. p.88.

(٢) قارن: روبرت م. اغروس، جورج ن ستانسيو، مرجع سابق، ص٢٢.

(٣) يقول هنكز وتشرفتز «من الأمور المنتشرة بين علماء الإبستمولوجيا في القرن العشرين أن المعرفة تظهر من التفاعل بين المصدر المدرك والكون المدرك، وأن الناتج النهائي لما يتم إدراكه وللأمر المدرك هو ناتج لغوي».

- Richard A. Cherwitz, Games W. Hikins, Op.cit, p.ix.

اهتمام الخطابة الجديدة تحول من التركيز على عملية المحاجة إلى اللغة[1]. وهذه الإشكالية لا تبدأ فقط عند بناء الخطاب تبعاً لأسلوب ما قد يحبذه صاحب الخطاب، أو يفرضه الموضوع محور الخطاب، وإنما تبدأ من لحظة فك كود أي معلومات يتلقاها المصدر في صورة لغة، ثم تليها عملية إعطاء أوصاف ومسميات دقيقة لجميع المعطيات المتعلقة بالموقف المعطي، أو اختيار التسمية المناسبة لها، إن كانت لها أكثر من مسمى. وحتى لو كان لبعض معطيات الموقف مسميات راسخة، فإن دلالاتها قد تكون مشحونة برؤية صاحبها الخاصة لها ولا يمكن فصلها عن وجهة نظره.

على جانب آخر نجد أن استخدام اللغة يحتوي على ألفاظ مجازية واستعارات وتشبيهات. وهو ما يعنى ـ في ضوء نظرة ما بعد الحداثة ـ مزيداً من التحريف للحقيقة. وذلك على عكس رؤية الحداثة التي كانت ترى أن اللغة تحمل معاني ثابتة[2] وأن دورها تصويري فهى تعكس العالم كالمرآة[3]. وأن العالم نفسه بسيط والعقل قادر على فهمه بشكل جيد، وهو ما يعنى أن معرفة الحقيقة ونقلها للآخرين عبر اللغة أمر يسير، شريطة تجنب الألفاظ التي يصعب التثبت من دلالاتها.

وطبيعياً أن الشك في أي من هذه الثلاثية: (بساطة الطبيعة، قدرة العقل على اكتشافها وفهمها، ودقة التعبير عنها) سيعنى في النهاية شكاً في الحقيقة المطروحة ذاتها. والواقع أن شك فكر ما بعد الحداثة قد أصاب الأركان الثلاثة، مما جعل

---

(١) Tomas O.Salone op.cit, p.498.

(٢) انظر:

- Tomas O.Salone op.cit, pp.498, 505.

(٣) إبراهيم النجار، ما بعد الفلسفة: الكاوس، التشظي، الشيطان الأعظم، تناقض في العبارات أم نموذج جديد، المستقبل العربي، بيروت مركز دراسات الوحدة، عدد ٢٢١، يوليو، ٩٩٧، ص٧١.

ـ محمد الصالح العياري، «ضد مدرسة فينا: دفاع عن الميتافيزيقيا ضد مبدأ التحقيق».

Available athttp://www.nizwa.com/volume29/p69-140.html 05/11/03

كذلك: رونالد سترومبرج مرجع سابق، ج٥، ص٥٣.

كذلك انظر ما ذهب إليه تشارلز برايس ودي سوسير ونيتشه في هذا الصدد:

- Tomas O.Salone op.cit, p.499.

إمكانية الوصول إلى الحقائق المطلقة باستثناء الأمور البسيطة. أمراً محل نظر. . وهذا ما جعل بناء المحاجة برمتها أمراً لا يقوم على اليقين.

ب ـ **المحاجة الخطابية**: في ضوء الطروح السالفة سواء الخاصة باللغة أو بالطبيعة أو بالعقل القارئ وقدراته كان طبيعياً أن يتم الشك في عملية البرهنة على الحقيقة، فإذا كانت الحداثة لا تعترف سوى بالمحاجة القائمة على المنطق الصارم مصدراً لأية معرفة يقينية، فإن الواقع الجديد يجعل القول بإمكانية إقامة مثل هذه المحاجة أمراً بعيد المنال، اللهم إلا في المحاجة التحليلية Analytic Argument (أو الرياضية) ـ على حسب تقسيم توليمان لأنواع المحاجة إلى نوعين[1]. هما المحاجة التحليلية والمحاجة الجوهرية.

حيث تنبني المحاجة التحليلية على مقدمات تحمل نتائجها بين ثناياها، ومن ثم فإنها لا تحمل معرفة جديدة؛ لأنها برهنة شكلية وتتجلي في الجدل النظري[2] الذي يتعامل مع القضايا الخالدة دون أن يقدم فيها جديداً[3].

أما *المحاجة الجوهرية* Substantial Argument فهي التي تتضمن قفزة استنتاجية وتتعلق بالأمور المتغيرة. . . المحاجة التحليلية تؤسس على حقائق لا تتغير، والجوهرية تؤسس على أمور مجردة أو مبادئ عامة.

التحليلية: وحتى تكون صارمة لا ينبغي أن تستخدم اللغة البشرية لكونها ملفوفة بالغموض، ومن ثم، فإن استخدام هذه المحاجة ومكانها الطبيعى هو العقول الالكترونية، أو مجال الرياضيات[4].

---

(١) Stephen E. Tooliman, Uses of Argument (Cambridge: Cambridge Uni. Press 1958), pp.123:135.

(٢) وذلك ما نلحظه في تقسيم المدرسة الوضعية للقضايا إلى قضايا تحليلية وتركيبية.
انظر: محمد الصالح العياري، مرجع سابق، ص٨.

(٣) جادل «روبرت سكوت» بعدم إمكانية الوصول لنتائج يقينية حتى في القضايا الخالدة حتى لو استخدمنا المنطق الصارم. انظر:

- Robert L Scott, n Viewing Rhetoric as Epistemic, Op.cit, pp.258, 266.

(٤) Sonja Foss, Karen K Foos and, Robert Trapp Op.cit, p.86.

لذا فإن الشكل الوحيد الذى يمكن استخدامه من المحاجة هو النوع الثاني وهو الماثل في المحاجة الجوهرية أو «الخطابية» التى تعتمد على مقدمات تحملها لغة ذات دلالات فضفاضة، وتسعى إلى إقناع جمهور ما بها (جمهور علماء، فلاسفة، عامة... الخ) وبقدر قبول الجمهور لمقدمات المحاجة ونتائجها، ودلالات اللغة المستخدمة، واقتناعه بمجمل الطرح الذى تقدمه يكون قبول هذه المحاجة[١].

بعد بناء المحاجة تأتي عملية تنظيم الخطاب ووضعه في أسلوب ما، والذي قد يحمل الكثير من الأدوات البلاغية التي تساعد فى الاقتناع كالاستعارة والتشبيه والأمثلة والمجاز وكلها تجعل عملية الإقناع قائمة على أساس خطابي لا برهاني.

كما أن عملية *طرح الخطاب وطريقة إلقائه* وسمات الشخصية (Persona) التي يختار المصدر تقمصها في عملية نقل الرسالة، كل ذلك يتضافر في تحقيق عملية الإقناع المطلوب. كما أن الوسيلة التي يتم خلالها طرح الخطاب والشكل الذي يتم به عرض الخطاب عبرها من العوامل ذات الدلالة في دعوة الجمهور للاهتمام بالموضوع أو إهماله.

وفي ضوء كل هذه العناصر التي تؤثر في ما يمكن أن يطرحه أي خطاب من معارف يصبح القول ـ من وجهة نظر ما بعد الحداثة ـ بأن خطاب ما يقدم لنا حقائق مطلقة في ما يطرحه، هو أمر يصعب التسليم به. اللهم إلا في الأمور التي أصبحت راسخة أو في الأمور القائمة على بدهيات.

المطلب الثالث

انعكاسات الفكر الخطابي الجديد علي روافد المعرفة الوضعية

كان طبيعياً أن تنعكس رؤية الفكر الخطابي الجديد لطبيعة الحقيقة ـ على أنها خطابية في جوهرها[٢] ـ على أهم روافد المعرفة الوضعية وهما العلوم الطبيعية، والفلسفة وما يقوم في كنفها من علوم اجتماعية.

---

(١) Ibid. p.88.

(٢) أي يتم إنتاجها عبر عملية اتصال خطابي متكاملة الحلقات، وكل حلقة من هذه الحلقات تلعب دوراً ما في تشويه هذه الحقيقة على النحو الذي ينقلها من خانة الحقائق المطلقة إلى خانة الحقائق النسبية.

وفيما يأتي نعرض لانعكاسات هذه الرؤية عليهما وبإيجاز شديد:

أولاً ـ العلم كخطـاب:

تعد عملية النظر إلى العلوم الطبيعية والإنسانية كخطاب، واحدة من أكثر مجالات البحث الخطابي المعاصر زخماً، حتى ليمكن حصر مئات الأبحاث والدراسات في هذا الميدان[1].

وقد كان طبيعياً أن يثمر هذا الزخم توجهات كثيرة في معالجة التنظير العلمي كخطاب (وليس كحقائق مطلقة). ولما كان استعراض ملامح هذه الطروح يند بنا عن أهداف البحث، فإن الحديث هنا سيقتصر على الملامح العامة التي تربط بين هذه التوجهات الفكرية.

ويمكن القول ـ بصفة عامة ـ إن التفسيرات التي يتم طرحها لما يمكن اكتشافه من ظواهر أو قوانين، وليست لعملية الاكتشاف ذاتها، هي التي تقع في نطاق ما

---

(١) ولعل من أبرز الدراسات التي ظهرت في هذا الصدد الدراسات التالية:

- توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، (١٦٨)، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ديسمبر ١٩٩٢).
- روبرت م. اغروس، جورج ب، ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق.
- بول ديفيتز، جون جريين، أسطورة المادة، صور المادة في الفيزياء الحديثة، ترجمة: علي يوسف علي (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٨).
- ب. س. ديفتز، المفهوم الحديث للزمان والمكان. ترجمة السيد عطا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦).

- Pirelli J. Lawrence, A Rhetoric of Science: Inventing Scientific Discourse. (Colombia: University of South Carolina Press 1989).
- Herbert W. Simons, (Ed.) Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry. (London: Sage 1990).
- Harris, R. Allen, ed. Landmark Essays in Rhetoric of Science: Case Studies. (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum and Associates 1997).
- Gross, Alan G. The Rhetoric of Science. Cambridge: Harvard University Press 1990.

لا بد من التفرقة بين العلوم ودرجات الخطابة فيها فكلما كانت الأدوات المنهجية أكثر صرامة كلما كانت نتائجها أكثر دقة.

يمكن وصفه بالخطاب؛ لأن ما يكتشف قد يصبح اكتشافه حقيقة ما دامت ثمة كفاءة في الأدوات المستخدمة في عملية الاكتشاف أما ما يظل ظنيا وليس يقينيا فهو تفسير الظاهرة المكتشفة. خلا حالات قليلة ثم تفسيرها وإثبات سلامة هذا التفسير بشكل قطعي.

وهكذا فمثل هذه التفسيرات هي تفسيرات خطابية[1]، وليست برهانية ـ غالباً ـ لعدة أسباب، لعل أهمها ما يلي:

١ ـ **تعقد الظواهر الطبيعية ذاتها**: فقد أصبح الفهم الجديد للطبيعة وظواهرها على أنها معقدة ويصعب فهمها بشكل يقيني أمراً شائعاً في النظرة العلمية الجديدة التي استهلتها نسبية اينشتاين.فقد تعرضت النظرة إلى الجواهر ـ التي يتكون منها العالم المحسوس ـ على أنها تتآلف من أجسام مادية، شبيهة بكرات البليارد الصغيرة، وأن تلك الأجسام تنشط في ميدان فراغي (مكاني) وفي عالم زماني، من ذلك النوع المعروف لدى الخبرة البشرية، وأن جميع الأجسام تخضع للقوانين العلمية ذاتها كقانون نيوتن للحركة، وقانون حفظ الطاقة، وأن الكون ما هو إلا آلة ضخمة تتآلف من أجسام فيزيائية، ويرتبط بعضها ببعض بعلاقات ديناميكية. . كل هذه المعتقدات أنفة الذكر تعرضت لرفض علماء الطبيعة أنفسهم فالمادة ـ كما بدا ـ تتشكل من وحدات غير منظورة، أو ربما مفترضة فقط. وتسمى الإلكترونات التي رفضت داخل الذرة أن تخضع لقوانين نيوتن، الأمر الذي بدا تمردا لا سابقة له البتة. وغداً من المستحيل تصوير المادة صورة تطابق أي شيء داخل الخبرة البشرية، سواء أكان ذلك على مستوى ما دون الذرة أو على أي شيء يستطيع المرء أن يدعوه (بالمادة). وغدا بإمكان العلماء أن يقولوا أنه حتى المادة تتحول إلى فكرة، إذا تابعها المرء إلى أبعد حد مستطاع. وقد لاحظ «برتراند راسل» أن المادة قد أصبحت صيغة

---

(١) حول كيفية وقوع التفسيرات العلمية في نطاق الاتصال الخطابي انظر:
- Herbert W. Simons, The Rhetorical Turn (Chicago: Uni. Of Chicago Press. 1990) p.59.

لوصف ما يحدث. كما أمسى الزمان والمكان والمادة أوهاما يتوهمها العقل البشري ـ بعد أن أثبتت النظرية النسبية أن الزمان والمكان نسبيان ـ ولربما لم تكن تلك الأوهام بعيدة عن التجاريد المناسبة، لكنها غير الحقيقة. . إنها تجاريد المعرفة العلمية[1].

لذا، فإن العلم غالباً ما يصدمنا بعدم قدرته على الوصول إلى الحقيقة، فهو لم يعد يقدم لنا شيئاً يلبي رغبتنا في التحقق من الأشياء»[2].

٢ ـ **أدوات قياس الظواهر**: يمكن لهذه الأدوات أن تحقق مزيدا من فهم هذه العناصر والعلاقات بينها كلما كانت أكثر تطوراً وهو ما يعني أن المعرفة بالظاهرة محل البحث تتغير بتغير أدوات قراءة هذه الظاهرة، بل إن هذه الأدوات نفسها يمكن أن تحدث تغيرات في عملية التجربة ذاتها، ولعل ذلك يتضح في مثال الإلكترون الذي تحدث عملية القياس به تغيراً لا يمكن التنبؤ به، كما أن وضع المراقب وموقعه يحدث ـ أيضاً ـ تغيرا في عملية القياس[3].

٣ ـ **اللغة**: تستخدم النظريات العلمية اللغة بشكل مشحون باستمالات الإقناع وبالأدوات البلاغية من تشبيه ومجاز وتمثيل وما إلى ذلك. وما يعنيه هذا من تأثير في دقة وصف الحقيقة بشكل صارم، فكل من يستخدم الكلمات سينغمس في مشاكلها.

٤ ـ **النموذج الإرشادي المستخدم في التفسير**: يقول توماس كون: «إذا ما تأمل مؤرخ العلم سجل بحوث الماضي من زاوية مبادئ ومناهج التاريخ المعاصر فقد لا يملك إلا أن يهتف قائلا «آه» عندما تتغير النماذج الإرشادية يتغير معها العالم ذاته وانقياداً للنماذج الإرشادية يتبنى العلماء أدوات جديدة ويتطلعون

---

(١) رونالد سترومبرج، مرجع سابق، ج٤، ص ص١٢٠، ١٠٤.

(٢) Gillian Beer "Eddington and the Idiom of Modernism" in H. Krips, J.E McGuire and Trevor Melia, (eds.) Science, Reason, and Rhetoric (Pittsburgh: University of Pittsburg Press 1995), p.295.

(٣) رويرت م اغروس، جورج ستانسيو، مرجع سابق، ص٢٢.

بإبصارهم صوب اتجاهات جديدة. بل وأهم من ذلك أن العلماء إبان الثورات يرون أشياء جديدة ومغايرة عندما ينظرون من خلال أجهزتهم التقليدية إلى الأماكن التي اعتادوا النظر إليها وتفحصها قبل ذلك. . ذلك لأن التحولات التي طرأت على النماذج الإرشادية تجعل العلماء بالفعل يرون العالم الخاص بموضوع بحثهم في صورة مغايرة. وطالما أن تعاملهم مع هذا العالم لا يكون إلا من خلال ما يرونه ويفعلونه، فقد تحدونا رغبة في القول بأنه عقب حدوث ثورة علمية يجد العلماء أنفسهم يستجيبون إلى عالم مغاير»[١].

وهكذا. . فإن أية محاجة يتم طرحها لا بد أن تتوافق مع الأسس والمعايير العلمية السائدة التي يفرضها النموذج الإرشادي في مجتمع الخطاب العلمي، ومع أساليب البحث المعترف بها من قبل هذا المجتمع، وحتى أسلوب البناء الشكلي لمادة الخطاب لا بد أن يكون معترفاً به من قبل هذا المجتمع. ومن ثم فالباحث ليس فاعلاً حراً، فهو مقيد بالإجماع الحاصل في ميدان العلم الذي ينتمي إليه[٢].

بل ثمة من يذهب إلى أن البحث العلمي لا يتأثر فقط بمجتمع الخطاب الضيق وإنما يتأثر بالبيئة السياسية والاقتصادية التي تسود المجتمع الكبير الذي يتم في ظلاله[٣].

ومن ثم، وفي ضوء كل ذلك، فإن المحاجة التي يتم طرحها هي محاجة خطابية

---

(١) توماس كون، مرجع سابق، ص١٦٥.
وهكذا فحتى لو كانت الظاهرة بسيطة وإمكانية الإحاطة بمعطياتها ـ من ثم ـ أمراً ميسراً، وحتى لو توافرت لدينا الأدوات التي تمكنا من تحقيق القياس الدقيق لهذه المعطيات يظل فهمنا لهذه المعطيات وتفسيرنا لها رهناً بمدى سلامة النموذج الإرشادي الذي نعتمد عليه في تفسير الظواهر موضع بحثنا. وهذا ما يعني أن أي خلل في هذا النموذج الإرشادي يعني بالتبعية خللاً في كل النظريات العلمية التي تهتدي به.

(٢) Herbert W. Simons, "The Rhetoric of Scientific Research" in Report R.H. Roberts, J.M.M. Good (eds.) the Recovery of Rhetoric: Persuasive Discourse and Disciplinarily in Human Sciences, Op.cit, pp.151:152.

(٣) Ibid. p.152.
انظر كذلك، ديان مكدونيل، مرجع سابق، ص ص١٢١، ١٢٤.

وليست برهانية، فدون إقناع مجتمع الخطاب العلمي بالأدلة المقدمة لا يصبح ما يطرح علماً، وهذا ما جعل الإقناع ـ وهو ميدان الاتصال الخطابي ـ الأداة المستخدمة في تفسير العمليات العلمية بل في التغيرات العلمية.

ولذا نجد «ليوتار» يقول بسقوط الحتمية العلمية المؤسسة على الميتالغة أو اللغة المؤسسة، فقد سقط الاقتناع بصحة البرهان العلمي، لأن العلم لم يعد يشير إلى منهج علمي واحد واضح بذاته يكمن خلف كل العلوم، وهو ما كان يضمنه المنطق البرهاني، إنما يشير إلى مناهج متعددة تستند في إقرار الحقيقة العلمية على إجماع علماء كل علم على حدة، وليست على مبدأ واحد[١].

وهكذا ثمة ثورة في الثقافة الغربية بل والفكر الإنساني برمته.

ثانياً ـ الفلسفة والعلوم الاجتماعية كخطاب:

الواقع أن الفلسفة الميتافيزيقية أو المثالية قد تم رفضها من قبل الفلاسفة التجريبيين والوضعيين ـ أو لنقل من قبل فلسفة الحداثة ـ برمتها لكونها لا تمتلك القدرة على إمدادنا بطروح يقينية، لأن مجال حديثها كله يدور في أمور غير خاضعة لليقين الحسي أو التجريبي. غير أن هذا الفكر الحداثي نفسه، والذي كان يؤسس طروحه على المعطيات التي تهيئها له العلوم التجريبية، أصبح ـ في ظل ما عرضناه من تصور جديد لفهم حقيقة هذه العلوم ـ مبنياً هو، أيضاً، على طروح ليست يقينية، كما كان الاعتقاد سائداً طوال فترة سيادة المنهج التجريبي والوضعي[٢]، وأصبح ينظر إليه على أنه قد انبنى على طروح خطابية لا طروح برهانية.

---

(١) انظر:

شريف يونس، «مأزق التنوير ما بين السلطة والأصولية الإسلامية.

Available at http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=2982.14/5/2003

(٢) ذلك لأن ثمة عدداً من أوجه الضعف تعتري مجمل العملية الاتصالية التي يتم خلالها إنتاج الخطاب مما يجعل إمكانية إصابة المعرفة التي يطرحها بالقصور في أي مرحلة من مراحل هذه العملية أمراً وارداً، وهذا ما يجعل التأكيد بأن مثل هذا الخطاب يطرح حقائق مطلقة اليقين تعلو على الزمان والمكان أمراً يصعب التسليم به.

ولا مراء أن وصف الطروح التي يتم تقديمها في مجال العلوم الطبيعية، والتي تعتمد على مناهج وأدوات دقيقة إلى حد كبير، بالطروح الخطابية، يجعل قبول هذا القول فيما يتعلق بالطروح الفلسفية، وما ينبني عليها من علوم اجتماعية - والتي يصعب أن يتحقق لها الضبط المنهجي المتاح أمام العلوم الطبيعة - أمراً أيسر.

كما أن دوران الفلسفة في مجال أكثر تعقيداً واتساعاً من العلوم الطبيعية ذاتها - لكونها تهتم بقضايا أكثر عمومية وتجريداً مما تهتم به هذه العلوم - يجعل الوصول إلى اليقين في أية قضية من القضايا التي تعالجها أمراً عسيراً. وهذا هو ما حدث بالفعل، حيث نجد أن أي من المشكلات الفلسفية الكبرى. . وعبر آلاف السنين من الفكر الفلسفي، لم يتمكن أي طرح فلسفي أن يحسم الجدال حولها[١].

وهذا في حد ذاته دليل ساطع علي أن كل الطروح الفلسفية التي ظهرت حول هذه القضايا هي طروح خطابية وليست يقينية - ومن ثم ليست برهانية - ولو تحقق اليقين لواحدة منها لتلاشى ما عداها من الطروح الظنية، لتسليم العقل بمثل هذا اليقين وانصرافه عما عداه. ولما كان مثل هذا الأمر لم يتحقق بعد، ولم يشهد الفكر الفلسفي مثل هذا الطرح الذي يمكن الإجماع عليه. فإن هذا يدلل على بديهية القول بكون الفلسفة نوعا من الخطاب الاقناعي.

ويمكن تفسير ذلك بكون كل فيلسوف يبني تصوره للكون على ملاحظات استثارته هو، وليس على واقع الأشياء كما هي[٢] وما يعنيه ذلك من احتمالية إغفاله - عمداً أو سهواً - لملاحظات أخرى ربما كانت تهدم البناء الذي يقيمه، أو على الأقل تضعفه أو تغير من ملامحه. يضاف لذلك طبيعة الفكر الفلسفي السائد في العصر الذي يظهر فيه الفيلسوف وحجم المعارف المتاحة أمامه، ونوعية ومعارف الجمهور الذي يستهدفه من خطابه، وتأثير كل ذلك في طبيعة المعالجة التي يقدمها الفيلسوف لما بين يديه من قضايا. تم تأتي مشكلات اللغة التي ينقل خلالها خطابه

(١) انظر في ذلك توفيق الطويل، مرجع سابق، ص٢٧٢.

(٢) انظر:

- John Kozy, Jr, Op.cit, p.141.

هذا وما قد تحمله من دلالات متباينة. . وما إلى ذلك من عومل تتداخل في التأثير في المعرفة التي يتم تقديما خلال أي طرح خطابي. وهو ما يجعل الأدلة والحجج التي يتم طرحها في أي خطاب فلسفي هي في النهاية أدلة خطابيه وليست أدلة يقينية ومطلقة.

ومثل هذه المشكلات تكاد تكون ذات المشكلات التي تواجه العلوم الاجتماعية وإن كانت ثمة إمكانية كبرى لدى العلوم الاجتماعية في تحقيق الدقة لبعض طروحها. لا سيما تلك التي تتعلق بقضايا يمكن وضع اليد على أبعادها إمبيريقيا، وإن كان هذا لا يعني أن النتائج أو التفسيرات التي تطرح لهذه القضايا والحلول التي يمكن أن تقدم لها ستكون برهانية، لأن سلامة هذه التفسيرات رهن بسلامة سلسلة الخطابات التي تعلو الخطاب الذي يطرح حيال القضية محل الاهتمام، بداية من الخطاب المباشر الذي تنتمي إليه هذه القضية والتي تتم معايرتها على هداه، وانتهاء بخطاب التصور الكوني ذاته وهو أمر غير يسير.

* * *

خلاصة نقدية للباب الأول

في ضوء استعراضنا ـ عبر صفحات هذا الباب ـ لدلالات الاتصال الخطابي، ولبنية نظرياته والعوامل التي تشكلت هذه البني على هداها، والمراحل التي مر بها التنظير الخطابي، بداية من المرحلة التقعيدية، ومرورا بالمرحلتين السيكولوجية والسسيولوجية، وانتهاء بالمرحلة الإبستمولوجية السائدة في الفكر الخطابي الحالي. وفي ضوء تحول اهتمام الدراسات الخطابية ـ حديثاً ـ من كيفية بناء الخطاب وطرحه، عبر عملية اتصال خطابي مؤثرة إلى الدور الذي تلعبه عملية الاتصال الخطابي في خلق المعرفة التي يتم طرحها عبر هذا الخطاب. والنظر ـ من ثم ـ إلى أية معرفة، بما فيها المعرفة العلمية والفلسفية، على أنها معرفة خطابية، أي ظنية وليست يقينية. وفي ضوء الهدف الذي سعت إليه الدراسة في هذا الباب، والماثل في وضع اليد على جوانب القصور في التنظير الخطابي الغربي، لتجاوزه، ومعرفة جوانب السلامة للإفادة

منها.. في ضوء كل ذلك يمكن القول: إن الفكر الخطابي الغربي عبر تاريخه المديد انقسم إلى تيارين رئيسين هما[1]:

- التيار الكلاسيكي الذي انصب اهتمامه على كيفية تأسيس وبناء وطرح الخطابات العامة (أي التي توجه إلى جمهور عام) القائمة على أسس إقناعية، ويرى هذا التيار أن ميدان الخطابات البرهانية الملزمة هو الفلسفة والعلوم.

- أما التيار الثاني الذي تشكلت مقولاته الأساسية في ظل سيادة فكر ما بعد الحداثة، الذي له ـ أيضاً ـ أسلاف قدامى يأتي السفسطائيون على رأسهم، فهو لا يهتم، بصفة أساسية، بدراسة عمليات تأسيس وبناء وطرح الخطاب الإقناعي، على النحو الذي يمكن هذا الخطاب من تحقيق الفاعلية المرجوة، وإنما ينصب جل اهتمامه على دراسة هذه الجوانب بحثا عن العلل التي تجعل الخطابات الفلسفية والعلمية ـ والتي تسعى إلى تحقيق شروط الدقة والموضوعية وتهدف لبناء نتائجها على أسس برهانية ـ تخفق، مثلها في ذلك مثل الخطابات العامة، في إدراك الحقائق البرهانية، ولا تستطيع أن تقدم إلا طروحاً إقناعية وليست برهانية.

وإذا ما تأملنا حدود الإفادة الممكنة من هذا التنظير الخطابي بتياريه في تلمس الأسس التي ينبغي أن تقوم عليها نظرية خطاب إسلامية نجد ما يأتي:

- **فيما يتعلق بالدراسات التي تنتمي إلى التيار الكلاسيكي:**

ثمة اختلاف مع النظرية الإسلاميّة في الهدف وتشابه محدود في مجال الدراسة. حيث يسعى هذا التيار إلى دراسة الكيفية التي يمكن خلالها بناء الخطاب الإقناعي، بينما ينبغي للنظرية الإسلامية ـ وحتى يمكن إدراك الحق ـ أن تهدف إلى الكيفية التي يمكن خلالها بناء الخطاب البرهاني. أما الاختلاف في مجال الدراسة؛ فيتمثل في اهتمام التيار الكلاسيكي بدراسة الخطابات العامة وليست

---

(١) ثمة صعوبة في الفصل النهائي بين الدراسات التي تنتمي إلى الفلسفة والعلوم الاجتماعية لوجود دراسات تسعى إلى معالجة القضايا التي تهتم بها كل منهما.

العلمية أو الفلسفية التي تعد مجالاً للمنطق البرهاني. بينما نجد أن النظرية الإسلامية ينبغي أن تسعى إلى دراسة شتى هذه الخطابات.

- **أما فيما يتعلق بتيار ما بعد الحداثة**: فهناك اتفاق مع النظرية الإسلامية في مجال الدراسة واختلاف في الغاية.

ففي مجال الدراسة: نجد أن تيار ما بعد الحداثة يرى أن الاتصال الخطابي يشمل تحت لوائه شتى أنواع الخطاب، ما دام هذا الخطاب يعتمد في توصيل المعارف التي يطرحها على اللغة. وهو الشمول نفسه الذي ينبغي أن تراعيه النظرية الإسلامية في دراستها لشتي أنواع المعارف التي يتم إنتاجها عبر عمليات اتصال خطابي.

أما هدف تيار ما بعد الحداثة فيكاد يقف عند فهم الإشكاليات التي تجعل شتى الخطابات التي تستخدم اللغة البشرية عاجزة عن الوصول إلى البرهان، بما فيها الخطابات الفلسفية والعلمية. ولم يسع دعاة هذا التيار إلى طرح السبل البرهانية التي يمكن خلالها التصدي لهذه الإشكاليات، لأن ذلك أمراً متعذراً في ضوء غياب مرجعية موحدة متفق عليها يمكن الانطلاق منها كمعيار موحد للتصدي لهذه الإشكاليات.

بينما الهدف الذي ينبغي أن تسعى النظرية الإسلامية إليه هو التعرف على هذه الإشكاليات كمقدمة لوضع تصور لكيفية التصدي لها. لذا يعد تناول هذه الإشكاليات من قبل هذا التيار أمراً ذا أهمية لا تنكر في التفات دراستنا هذه إلى طبيعة العقبات التي تحول بين أي خطاب وبين الوصول إلى اليقين أو البرهان.

ويمكن تلخيص هذه الإشكاليات في ثلاث إشكاليات رئيسة **الأولى**: تعقد الظواهر الطبيعية أو الإنسانية على نحو يصعب معه الإحاطة المطلقة بشتى أبعادها **الثانية**: سعي كل خطاب من الخطابات إلى مخاطبة جمهور ما بغرض حيازة قبول ما يطرحه من معارف. وهو ما يستدعي ـ من ثم ـ انطلاقه من الأرضية المعرفية ذاتها التي يعتنقها هذا الجمهور. مع الأخذ في الاعتبار أن ما قد يقبله جمهور ما على أنه حقائق برهانية قد لا يرى فيه جمهور آخر له خلفية معرفة مغايرة، إلا ظنا محضا. **الثالثة**:

وهي اللغة، واختلاف دلالتها من نسق فكري لآخر ومن ثقافة إلى أخري، وربما من خطاب لآخر.

وعلى الرغم من أن هذه الإشكاليات التي يطرحها تيار ما بعد الحداثة، باعتبارها أسباباً تقف أمام عدم برهانية أي خطاب من الخطابات بما فيها الخطابات الفلسفية والعلمية، تعد تعليلاً مقبولاً ويصعب إنكاره.. فإن المتأمل في هذه الإشكاليات الثلاث، يجد أنها تعود في الأساس إلى إشكالية رئيس، ولا تعدو الإشكاليتان الأخريان أن تكونا نتائج منبثقة عنها.

وتمثل هذه الإشكالية العلة ذاتها التي تجعل أي خطاب من الخطابات العملية - مثله في ذلك مثل الخطابات الفكرية التي تتخذ منها الخطابات العملية معياراً لها - يقع في مملكة الخطابات ظنية النتائج، ومثل هذه الإشكالية لا يمكن بلوغ اليقين إذا ما كان ثمة إخفاق في التصدي لها.

وتنقسم هذه الإشكالية الأم إلى شقين اثنين. شق منها يتمثل في صعوبة الإحاطة بشتى المعطيات التي تتصل بقضية ما من القضايا، لا سيما القضايا الإنسانية متعددة الأبعاد، وهو الشق الذي أدركه تيار ما بعد الحداثة.. غير أننا حتى لو افترضنا إمكانية الإحاطة بأبعاد قضية ما، فإن هذا لا يضمن لنا إمكانية الوصول إلى معارف برهانية حيال هذه القضية؛ لأن ثمة إشكالية أكبر من عملية الإحاطة هذه، وسابقة عليها، وهي التي تمثل الشق الثاني والأصعب من الإشكالية، والتي تكمن في طبيعة المعايير التي نمتلكها والتي يتم على هداها تقرير ما هو قضية مما ليس بقضية.

وإذا ما كان ثمة اتفاق علي قضية ما، تبعاً لهذه المعايير، تأتي معايرة ما هو من معطيات هذه القضية، وما هو ليس منها، على نحو لا يغفل أي معطي يتصل بالقضية موضوع الاهتمام. ثم تأتي المعايير المنهجية التي يتم على هداها قراءة كل معطي من هذه المعطيات على نحو متكامل، ثم وضع اليد على العلاقة القائمة بين هذه المعطيات على نحو يقيني.. وينبغي أن نعي أن أي مرحلة من هذه المراحل لا بد أن تتم في ضوء معايير ما لدى من يتصدى لهذه القضية، بغض النظر عما إذا كانت هذه المعايير سليمة أم خاطئة ظنية أم قطعية موضوعية أم ذاتية متكاملة أم قاصرة.

وطبيعياً أن عدم ضمان برهانية هذه المعايير، يعني بالتبعية عدم ضمان برهانية أي معرفة يتم استنتاجها على هداها. كما أن أي اختلاف في هذه المعايير من مجتمع خطابي لآخر سيخلف ـ حتماً ـ اختلافاً حول النتائج التي يتم الانتهاء إليها من عملية المعايرة، وهو ما يهدد من ثم إمكانية الوصول إلى نتائج برهانية يسلم بها الجميع.

ولما كان التصدي لأية قضية خطابية تتصل بأي شأن من الشؤون الإنسانية لا يتطلب فقط الإحاطة اليقينية بالمعطيات المتعلقة بالقضية وإنما قد يتطلب ـ أيضاً ـ الإحاطة بالغاية التي تستدعي التصدي لهذه القضية ـ سواء أكانت هذه الغاية صريحة أم مفهومة ضمنا ـ عبر طرح خطاب ما حيالها، فإن هذا يستدعي وجود معيار برهاني يهتدي به منشئ الخطاب في تقرير مدى سلامة الغاية التي تدفعه لطرح خطابه.

ودون توافر معايير غائية مبنية على نحو برهاني، فإن أي غاية يسعى منشئ الخطاب إلى تحقيقها من وراء هذا الخطاب أو أي غاية يدعو للسعي إلى تحقيقها استناداً إلى معايير غائية مختلة ستصيب هذه الغايات بالخلل.

الأمر الأخير الذي يحتاج إلى توافر معيار يقيني يتم الاهتداء به في تقرير سلامته، هو الوسائل التي قد يدعو هذا الخطاب إلى إتباعها لتحقيق هذه الغايات، إن كان الأمر يستدعي تفصيل هذه الوسائل.. ودون توافر هذه المعايير اليقينية سيكون أي طرح حول قدرة هذه الوسائل على إدراك هذه الغايات، طرحاً ظنياً.

ويستمد أي نص خطابي مثل هذه المعايير (المعرفية والغائية والمعايير الوسائلية) من الخطاب العام الذي يدور في فلكه. غير أن سلامة هذا الخطاب العام تظل رهناً بسلامة المعايير التي يستمدها من مقولات الخطاب الأم الذي ينبثق منه، ولا يستطيع أن يند عنه. وهكذا. . ، فكل خطاب محكوم بالخطاب الذي يعلوه ويستمد منه معاييره[1]. إلى أن نصل إلى خطاب رئيس وحاكم يعد المعيار لكل ما

---

(١) وطبيعياً أن أي تغير يحمله الزمان والمكان، يعد معطيات جديدة تحدث تغيراً في أحكام الخطاب الذي يتعامل مع هذه المعطيات، وهو ما يعني تغير المعايير التي يقدمها للخطابات التي تنبثق عنه (سواء فيما يتعلق بالمنطلقات أو الغايات أو الوسائل). وهو الأمر الذي يحتم مراعاة الحقائق التي تأتي بها الحياة التي تشهد حركة لا تتوقف. وأي خطاب يتم طرحه، =

عداه من خطابات وهو خطاب التصور الكوني.

وطبيعياً أن أي اختلال في هذا الخطاب الرئيس يتبعه حتما خلل فيما عداه من خطابات. كما أن أي خلل في أي خطاب من الخطابات المنبثقة مباشرة عن هذا الخطاب الرئيس (وهي الخطابات الإبستمولوجية والأيديولوجية)، يتبعه خلل حتمي فيما ينبثق عنها من الخطابات. وهو ما يعني أن سلامة المعايير التي يستند إليها أي خطاب في معايرة ما لديه من معارف، أو ما يسعى إليه من غايات، أو ما يطرحه من وسائل لتحقيق هذه الغايات، يستلزم سلامة شتى الخطابات التي تعلوه وصولاً إلى خطاب التصور الكوني. وأي خلل في أي مرحله من مراحل هذه السلسلة الخطابية يعني اختلال بنية الخطابات التي تنبثق عن تلك الحلقة المختلة من السلسلة.

وفي ضوء تفهم حقيقة هذه الإشكالية الكبرى التي قد تحول بين أي خطاب من الخطابات وبين الوصول إلى الطرح البرهاني، والتي لا تعدو إشكاليتي اللغة واختلاف الجمهور أن تكون نتيجة طبيعة لها[1]، وفي ضوء غياب أي إمكانية لتوافر

= دون وضع هذه التغيرات في الحسبان، سيكون خطاباً بعيداً عن إدراك الحق المأمول.
بل إن هذه التغيرات توجد معارف جديدة وغايات أو أهدافاً جديدة، كما تشكل وسائل جديدة.. ومثل هذه المعطيات الجديدة ذاتها، تصبح بعد ذلك معايير لما ينبثق عنها من خطابات صغرى. بل إن هذه المعطيات ذاتها قد تؤدي ـ عبر تراكمها ـ إلى حدوث تغير في الخطابات الإبستمولوجية والأيديولوجية على النحو الذي يفتح آفاقاً إبستمولوجية وأيديولوجية جديدة.
غير أنها لا تكاد تخرج في النهاية عن تلك الأسس الراسخة التي تشكل ملامح هذه الخطابات الكبرى، والتي تستمدها على نحو حتمي من خطاب التصور الكوني الذي تنبثق عنه، ومثل هذه الأسس الراسخة تظل المعيار الذي يقاس عليه كل جديد، ومدى قبوله أو رفضه ومدى سلامة أي طرح خطابي من عدمه، إذا ما ثار خلاف ما حول مدى سلامة هذا الطرح.

(١) ذلك أنه إذا ما توافرت هذه المعايير الراسخة التي تستند في النهاية إلى تصور كوني برهاني يسلم به الجميع، أمكن حينها أن يتوافر للجمهور الذي يعتنق هذا التصور الكوني الأرضية التي تحدث توافقاً بين التصورات التي يتبناها أفراده حيال القضايا الكبرى التي تدور في نطاق هذا التصور الكوني.
ذلك لأن ما قد لا يقبله الجمهور من زمان إلى آخر، أو من مكان إلى آخر. هو في حقيقته نتيجة لاختلاف في المعايير التي يستند إليها في تقويم ما يتلقاه، وهو ما يعني أن اتفاق هذه المعايير يحقق توافقاً حتمياً بين نظرة هذا الجمهور لأمر ما. =

معايير أم (تصور كوني، وأيديولوجيا، وإبستمولوجيا) متفق على برهانيتها أمام العقل الوضعي[1].. في ضوء كل ذلك كان طبيعياً أن يصل فكر ما بعد الحداثة إلى القول بعدم إمكانية الوصول إلى الحقيقة البرهانية حيال أية قضية من القضايا ـ خلا الحالات البسيطة والملموسة والتي يصعب الخلاف عليها.

وطبيعياً أن تذهب الدراسات الخطابية الحديثة إلى عدم إمكانية الوصول إلى اليقين في أي شكل من أشكال الخطابات سواء العامة أو العلمية أو الفلسفية، وأن أقصى ما يمكن الوصول إليه هو الإقناع.

وإذا كان ما تذهب إليه هذه الطروح مبرراً لغياب المرجعية التي يمكن بناء عليها الحكم بيقينية طرح ما من ظنيته[2] فإن انسياق العقل المسلم وراء الدراسات الخطابية

= أما بالنسبة لإشكالية اللغة، واختلاف دلالات الألفاظ من مذهب فكري لآخر، ومن ثقافة إلى أخرى وما إلى ذلك، داخل تصور كوني واحد، فهو أمر ناجم عن إشكالية غياب المعايير البرهانية ذاتها.

(١) فتوافر مثل هذه المعايير البرهانية أمر متعذر في ظل قيام التصور الكوني العلماني ـ في الأساس ـ على نفي وجود إله فاعل، ومن ثم نفي أية حقيقة علوية مطلقة، وأي إمكانية لإقامة حياة أخرى. وهو ما حرم هذا التصور الكوني من مرجعية معرفية موحدة يمكن الاحتكام إليها عند نشوب أي اختلاف حيال المعارف التي يحملها أي خطاب، كما حرمها من امتلاك غاية عليا موحدة يمكن الاحتكام إليها كمعيار رئيس لمعايرة مدى سلامة الغاية التي يدعو إليها أي خطاب من عدمه، كما حرمها من نسق موحد يبين الوسائل الرئيسة التي يمكن اللجوء إليها في تحقيق هذه الغايات. ومثل هذه الأمور جعلت شتى الخطابات التي تنبثق عن خطاب التصور الكوني، وعلى رأسها الخطابات الإبستمولوجية والأيديولوجية، تؤسس على طروح ظنية وليست برهانية، مما جعل تعدد زوايا الاختلاف حيال أية قضية من القضايا الشائكة أمراً طبيعياً.

وحتى حينما ادعت عقلانية عصر التنوير إمكانية الوصول إلى معارف برهانية حيال شتى المسائل فإن الواقع الذي انبنى على هذه الطروح فضح زيف هذا الادعاء. حيث كانت جل إفرازات هذا الواقع ـ والتي تمثلت في حروب واستعمار وديكتاتوريات مرعبة... الخ ـ تجليات غير عقلانية. وهو الواقع الذي كانت مبرراً قوياً لما ذهبت إليه ما بعد الحداثة في القول بعدم إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة من أساسه.

(٢) في ظل هذه الحقيقة التي لا تنكر، وفي ظل حاجة العقل ـ حتى يمكن أن يحكم على سلامة =

الغربية في النظر إلى عمليات الاتصال الخطابي على أنها عمليات يتم خلالها إنتاج خطابات إقناعية مؤثرة[1] هو نوع من تجاوز حقيقة المرجعية التي يمتلكها الخطاب الإسلامي، التي يمكن بناء عليها الوصول إلى طروح يقينية لا يختلف عليها مسلمان عاقلان، كما أنه نوع من تجاوز فهم حقيقة هذا الدين الذي جاء لإعلاء الحق والحق وحده وكيف أن أي خطاب لا يسعى إلى الوصول إلى الحق ـ ما دام الوصول إلى الحق ممكناً ـ هو خطاب لا يمكن وصفة بالخطاب الإسلامي، وهو ما يعني أن النظرية الإسلامية للخطاب، وبحكم اختلافها عن النظريات الخطابية الحديثة في منطلقاتها وغايتها، تختلف عن هذه النظريات في الهدف الرئيس الذي تسعى إليه وهو تأسيس وبناء وطرح الخطابات التي تحمل الحق وقادرة على تحقيق التأثير المبتغي عبر هذا الحق[2].

= معرفة ما من عدمه ـ إلى معايير أولية تقاس عليها مدى سلامة هذه المعارف، لم يكن أمام العقل الوضعي إلا ابتداع بعض المعايير التي يمكن على هداها التحقق من سلامة طرح ما من الطروح من عدم سلامته وأبرزها معيار «التطابق، ومعيار الاتساق أو عدم التناقض، ومعيار الترابط، ومعيار الوضوح الذاتي، ومعيار النفع العملي، ومعيار التحقق عبر الرجوع إلى الخبرة الحسية. وقد أشرنا إلى أوجه القصور التي تعتري هذه المعايير في مقدمة الدراسة.

(١) وهو الأمر الذي نلمحه في دراسات فن الخطابة، ودراسات المنطق الخطابي التي تسير على نهج النظرية الأرسطية في كيفية إنتاج الخطاب الإقناعي، وبعض الدراسات البلاغية الحديثة، هذا بالإضافة إلى الدراسات الاتصالية التي تسير في ركب الدراسات الغربية، ساعية إلى معالجة كيفية نقل الخطاب على نحو مؤثر، دونما أي التفات إلى الخطورة التي يمثلها ترسيم حركة الإنسان والمجتمع المسلم على هدى خطابات تحمل طروحاً ظنية، وليس حقا مطلقاً.

(٢) بالطبع ثمة خطابات حول بعض القضايا التي يتعذر الوصول حيالها إلى الحق القائم على البرهان لصعوبة توافر الشروط التي يقتضيها تحقيق البرهنة، وهنا فإن ما تطرحه هذه النظرية حول هذه الشروط، ينبغي أن يمثل المعيار الذي يقرر على هداه منشئ الخطاب ما إذا كان الخطاب الذي يطرحه خطاباً برهانياً أم خطاباً ظنياً. ويقرر على هداه أي متلق لهذا الخطاب مدى صدق ادعاء منشئ الخطاب في برهانية خطابه من عدمه.

ولعل مثل هذه المهمة التي ينبغي أن تقوم بها النظرية الإسلامية للخطاب لا تقل في أهميتها عن دورها في إرشاد الخطابات التي تعالج قضايا يمكن الوصول حيالها إلى الحق البرهاني، وإلى الكيفية التي يمكن خلالها إدراك هذا البرهان.. ذلك لأن مثل هذه المهمة تعد عاملاً حاسماً =

غير أن هذه النظرية الإسلامية، إذا ما أرادت أن تقدم بنية علمية لكيفية تأسيس وبناء وطرح أي خطاب على نحو يحمل الحق، فلا مناص أمامها من التصدي لشتي الإشكاليات التي تحول بين أي خطاب وبين بلوغ الحق القائم على أسس برهانية.

وعلى رأس هذه الإشكاليات تأتي إشكالية امتلاك الأسس المعيارية (المعرفية، والغائية والوسائلية) البرهانية، والتي تعد شرطاً رئيساً لتأسيس أي معرفة خطابية على نحو برهاني.

ثم تأتي إشكالية طرح تصور إبستمولوجي للكيفية التي يمكن خلالها بناء المعارف التي تتعلق بقضية ما على نحو شامل، وكيفية الخلوص من هذه المعارف عبر استخدام منهجية منطقية متكاملة - إلى نتائج برهانية راسخة، وكيفية صب كل ذلك في رموز لغوية واضحة لا لبس فيها.

ثم تأتي إشكالية طرح تصور للبيئة الاتصالية المثلى لنقل هذه المعارف وللعمليات الاتصالية التي تضمن إيصال هذه المعارف (الخطاب) إلى المتلقى على النحو المرجو.

وعلى ذلك يمكن تحديد الأسس التي ينبغي أن تنبني عليها طروح النظرية الإسلامية للخطاب للوصول إلى عملية تأسيس وطرح الخطاب على نحو برهاني في أسس ثلاثة هي: الأسس المعيارية، الأسس الإبستمولوجية، الأسس الاتصالية. ونتناول كل أساس من هذه الأسس في باب مستقل بمشية الله تعالى.

ويعد التصدي لهذه الإشكاليات الثلاث بمثابة بناء للبنات الأولى أو (الأسس العامة) للنظرية الإسلامية للخطاب. وهو الهدف الذي تسعى دراستنا هذه إلى الإسهام فيه. وذلك عبر تناول كل أساس من هذه الأسس في باب مستقل من أبواب الدارسة الثلاثة التالية بمشية الله تعالى.

= في كشف ظنية وربما زيف كثير من الخطابات التي تدعي أنها تمتلك حقائق برهانية مطلقة، وتسفه شتى الخطابات المخالفة لها على نحو قد يصل إلى اتهامها بالخروج من الملة.



الباب الثاني

الأسس المعيارية (الكلية) للنظرية الإسلامية للخطاب

مدخل

الفصل الأول: مسلمات التصور الكوني الإسلامي

الفصل الثاني: غايات التصور الكوني الإسلامي

الفصل الثالث: وسائل التصور الكوني الإسلامي في تحقيق غاياته



مدخـــــل

لما كان أي خطاب يطرح في المجتمع الإسلامي - مثله في ذلك مثل أي مجتمع - يستمد المعايير التي يعاير على هداها مدى سلامة معارفه وغاياته والوسائل التي يحقق خلالها هذه الغايات من الخطاب العام الذي ينتمي إليه، ولما كان هذا الخطاب العام يستمد معاييره من الخطاب الذي يعلوه، وهكذا؛ إلى أن نصل إلى خطاب التصور الكوني الذي يعد الخطاب الكلي الذي لا يعلوه خطاب. . فإن هذا يعني أن أي خلل في بنية هذا الخطاب الكلي (منطلقاته أو غاياته أو وسائله) يعني حتما اختلال شتى الخطابات التي تنبثق عنه، وهو ما يعني بالبديهة حدوث اختلال ما في أي تحرك يهتدي بأي من هذه الخطابات و - من ثم - حدوث إخفاق - على قدر هذا الخلل - في تحقيق الغاية المبتغاة من وراء هذه الحركة.

وهكذا. . فإن غياب خطاب التصور الكوني الإسلامي القائم على أسس برهانية يعد إشكالية أمام قدرة النظرية الإسلامية للخطاب على طرح التصور الذي يمكن خلاله تأسيس وبناء أي خطاب في المجتمع الإسلامي، على نحو يمكن هذا الخطاب من بلوغ الحق حيال القضية التي يتصدى لها. لذا فإن هذا يعني أن النظرية الخطابية الإسلامية لن يتحقق لها شيء - إذا لم يتم التصدي لهذه الإشكالية - من هدفها في ترسيم سبل تأسيس وبناء ونقل أي خطاب في المجتمع الإسلامي على نحو برهاني، ولن تغاير حينها النظريات الخطابية الوضعية التي تنظر لكيفية تأسيس بناء الخطاب الإقناعي، القائم على الظن لا على اليقين، في شيء.

ولا مراء، أن أي إخفاق في بناء خطاب التصور الكوني الإسلامي على أسس برهانية وطرح بنية ظنية لهذا الخطاب، مهما كانت رجاحة هذا الظن، سوف يفقد هذا

الخطاب قدرته على إلزام كل مسلم بالنتائج التي يطرحها، وهو ما يفتح باب الخلاف حول مقولات هذا الخطاب و ـ من ثم ـ حول كل الخطابات الأخرى التي تنبني عليه (بداية من الخطابات الإبستمولوجية والأيديولوجية ومروراً بالخطابات السياسية والاقتصادية والمجتمعية وانتهاء بالخطابات التي تسير الحياة العملية) على مصراعيه.. وهو ما يضيف إلى النتائج السلبية التي تترتب على أي خلل في بنية هذا الخطاب ـ وما ينبثق عنه من خطابات مختلة ـ نتائج تترتب على هذا الخلاف قد تفوق في خطورتها ما يترتب على أي خلل في الخطاب ذاته.

وهذا هو ما حدث بالفعل وتجلى في سيادة ساحة الخطاب الإسلامي من قبل خطابات جزئية متعددة متغايرة وأحياناً متناحرة. مما أضعفها جميعاً ومهد السبيل أمام هيمنة الاستعمار الغربي وخطابه العلماني.

وهكذا يتبدى لنا أن وضع النظرية الإسلامية للخطاب يدها على الملامح البرهانية الراسخة التي ينبغي أن ينبني عليها هذا الخطاب الكلي، وعلى انعكاسات هذه الملامح على ما ينبثق عنه من خطابات إبستمولوجية وأيديولوجية.. لا يعد ضرورة تفرضها غاية هذه النظرية في ترسيم تصور للكيفية التي يمكن خلالها بناء أي خطاب على نحو يمكنه من إدراك الحق فقط، وإنما يعد ضرورة لا محيص عنها للتصدي للواقع الذي أفرزه غياب ذلك الخطاب الكلي القائم على أسس برهانية.

ولما كان تلمس ملامح الخطاب الكلي، وما ينبثق عنه من خطابات كبرى على نحو متكامل أمر يند عن أهداف هذه الدراسة. لذا فإن هم هذه الدراسة سيقتصر على تناول ما يخدم مسعاها في تلمس سبل بناء هذا الخطاب الكلي وسبل بناء ما ينبثق عنه من خطابات على نحو برهاني.

أسباب غياب تصور برهاني لبنية الخطاب الإسلامي الكلي:

إذا ما حاولنا تلمس العلل التي تقف وراء غياب هذا الخطاب المتكامل، وسيادة الخطابات الجزئية، سعياً إلى تلمس الكيفية التي يمكن على هداها بناء هذا الخطاب على نحو برهاني. فإنه يمكن أن نلحظ أن ثمة علتين أو إشكاليتين هما:

الإشكالية الأولى: ثمة غياب لتصور متكامل لبنية الخطاب الإسلامي الكلي، يحدد الملامح الأساسية لهذه البنية، ويرسم العلاقة بين هذه الملامح على أسس منطقية راسخة.. تصور لا تند عنه صغيرة ولا كبيرة مما جاء به دين الإسلام، ويستبطن ما جاء به الوحي حيال كل شيء في هذا الكون على نحو مترابط ومتكامل.

الإشكالية الأخرى: غياب منهجية موحدة لقراءة نصوص الوحي يمكن خلالها بناء الخطاب الإسلامي الكلي وما ينبثق عنه من خطابات كبري على نحو برهاني.

كيفية بناء خطاب إسلامي كلي على نحو برهاني:

يتطلب بناء تصور برهاني لبنية الخطاب الإسلامي الكلي تلمس المكونات الرئيسة للتصور أو الرؤية الكونية الإسلامية أولاً، وتلمس العلاقات القائمة بين هذه المكونات ثانياً، وتلمس البنى الفرعية الرئيسة التي تنبثق عن هذا الخطاب الكلي ثالثاً.. وكل ذلك على هدي منهجية برهانية راسخة.

وإذا ما تأملنا التصور الكوني الإسلامي[١] نجد أنه يقوم على الدعائم الرئيسة الثلاث لدين الإسلام، وهي الإيمان بالله (تعالى) وبما أوحى به إلى رسله، وباليوم الآخر، والتي تعد المسلمات الرئيسة لهذا التصور، وعن هذه المسلمات تنبثق الغايات التي تبشر بها الرؤية الكونية الإسلامية.. انطلاقاً من أمر بديهي هو أن الله (تعالى) لم يوح بهذا الدين عبثاً وإنما لغاية ما، وعلى هدى تلك المسلمات وهذه الغايات تتشكل الوسائل التي يمكن خلالها تحقيق هذه الغايات وهكذا.. وعبر إدراك هذه المسلمات والغايات والوسائل تكتمل الدعائم الأساسية لبنية الخطاب الإسلامي الكلي، أو «التصور الكوني الإسلامي»[٢].

---

(١) ثمة تطابق بين ملامح التصور الكوني الإسلامي وبين ملامح أي تصور كوني آخر سواء ديني أو وضعي، فلا محيص لأي تصور كوني أن يجيب على تساؤل رئيس يتعلق بما إذا كان ثمة إله فاعل للكون أم لا. وعلى هدى الإجابة على هذا التساؤل تتحدد الإجابة على بقية التساؤلات التي تحدد بقية مسلمات أي تصور كوني وغاياته ووسائله في تحقيق هذه الغايات.

(٢) بالطبع لا يوجد خطاب من الخطابات الإسلامية التي طرحت على الساحة لا يمتلك تصوراً ما حيال هذه المقولات التي تشكل ملامح التصور الكوني الإسلامي ـ فلا بد من أن يحدد أي =

ثمة علاقات منطقية بين المسلمات الثلاث الكبرى، والغايات التي تنبي على التسليم بها، والوسائل التي تطرحها لتحقيق هذه الغايات، وهو ما يعني أن أي خلل أو قصور في قراءة أية علاقة من هذه العلاقات سوف يترتب عليه خلل حتمي في قراءة ما ينبني عليها من نتائج ويترتب - من ثم - عليه خلل في مجمل البنية.

وإذا ما تأملنا هذه العلاقات المنطقية نجد أن شتى مكونات هذه البنية أو عناصرها تنتهي عند مقدمه أم هي الإيمان بالله (تعالى) إلهاً واحداً ومهيمناً، وعن هذه المقدمة الأم تنبثق نتيجتان، هما بمثابة مسلمتين فرعيتين، أما **المسلمة الفرعية الأولى** فهي الإيمان بالوحي باعتباره حقائق علوية مطلقة لكونها صادرة عن إله مطلق العلم والحكمة والقدرة، وأما **المسلمة الفرعية الثانية** فهي الإيمان باليوم الآخر باعتباره مستقر النعيم المقيم أو العذاب المهين. . وعلى ضوء هاتين المسلمتين الفرعيتين - لا سيما مسلمة الإيمان باليوم الآخر - تتشكل الغايات التي جاء الإسلام لتحقيقها، وعلى النحو الذي قررته الحقائق الموحي بها، هي الغايات التي لا تقف حدودها عند تحقيق الحياة الطيبة لكل إنسان في هذه الدنيا، وإنما تمتد إلى الحياة الآخرة وما بها من خلود في النعيم. وفي ضوء كل ما سبق تتحدد الملامح الأساسية للسبل والوسائل التي يمكن خلالها تحقيق هذه الغايات. . . **هذه هي البنية الأم التي تشكل الملامح الرئيسة للتصور الكوني الإسلامي**.

وعلى هدى البنية الكلية للتصور الكوني الإسلامي، تتشكل بنيتان فرعيتان هما: البنية الإبستمولوجية التي تتشكل بصفة أساسية على هدي المسلمة الفرعية الأولى:

أما **البنية الفرعية الثانية** فهي البنية الأيديولوجية، والتي تهدف - على هدي البنية

= خطاب رؤيته للعقيدة وللوحي ومكانة العقل منه، ولليوم الآخر وللغايات التي ينبغي أن يسعى إليها الإنسان في هذا الوجود، ووسائل تحقيق هذه الغايات، وعلى الرغم من ذلك التوافق إلا أن الإشكالية تكمن في اختلاف المعالجات التي تطرحها هذه الخطابات لتلك القضايا، وللعلاقات فيما بينها. ولا مراء أن أي خلل في قراءة أية قضية من هذه القضايا أو للعلاقات التي فيما بينها كفيل بأن يمنحنا في النهاية خطابا يشوبه قصور على قدر ما يكمن في هذه القراءة من خلل. ومن ثم فإن مثل هذا الخطاب لن يتمكن من طرح مقولات يسلم بها الجميع.

الكلية والبنية الإبستمولوجية ـ إلى ترسيم الملامح التفصيلية لسبل ووسائل تحقيق غايات الإسلام على النحو الأمثل، وتحديد الدور المنوط بالفرد المسلم وبالمجتمع المسلم في تحقيق هذه الغايات.

وعلى هاتين البنيتين الفرعيتين (الإبستمولوجية والأيديولوجية) تتشكل الخطابات التي تعالج شتى مناحي الحياة الفردية (عبادات، معاملات، أخلاق... الخ) والمجتمعية (سياسية اقتصادية، اجتماعية، اتصالية.. الخ) التي يمكن خلالها تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود.

وهكذا.. فإدراك هذه البنية ومقولاتها الأم، وما ينبثق عنها من مقولات انبثاق النتائج عن المقدمات، وما ينبثق عن ذلك من بني فرعية، وإدراك كون هذه المقولات أو النتائج أو البنى تعد في مرحله تالية مقدمات تتوالد عنها نتائج أخرى، وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى نتائج بينها وبين المقدمة (البنية) الأم بونا شاسعا. وأنه مهما اتسع هذا البون ستظل هذه النتائج متصلة في النهاية بهذه المقدمة الأم. وأن سلامة هذه النتائج تظل رهناً بسلامة هذه المقدمة[1]... إن إدراك كل ما سبق يجعلنا نعي، وبيسر، أن أي اختلال في أي من هذه المقدمات أو في عملية الانتقال من هذه المقدمات إلى النتائج في أي مرحلة من المراحل كفيل بأن يجعل نتائجنا النهائية مختلة، أما إذا كان هذا الاختلال في المراحل الأولى من عمليات الانتقال تلك، فإن ذلك كفيل أن يصيب البنية الكلية برمتها في مقتل.

وهذا ما يجعل التصدي لإشكالية إقامة بنية متكاملة للخطاب الكلي، أمراً لا يقف عند إدراك تفاصيل كل مكون من مكونات أو عنصر عناصر هذه البنية على نحو دقيق، وإنما يمتد إلى ضرورة إدراك العلاقات المنطقية القائمة بين هذه العناصر على نحو متكامل.

ذلك لأن إدراك هذه العلاقات لا يتوقف عليه فقط فهم التفاعلات التي تتم بين هذه العناصر، وتشكل ملامح هذه البنية، وإنما يتوقف عليها وبشكل رئيس فهم

---

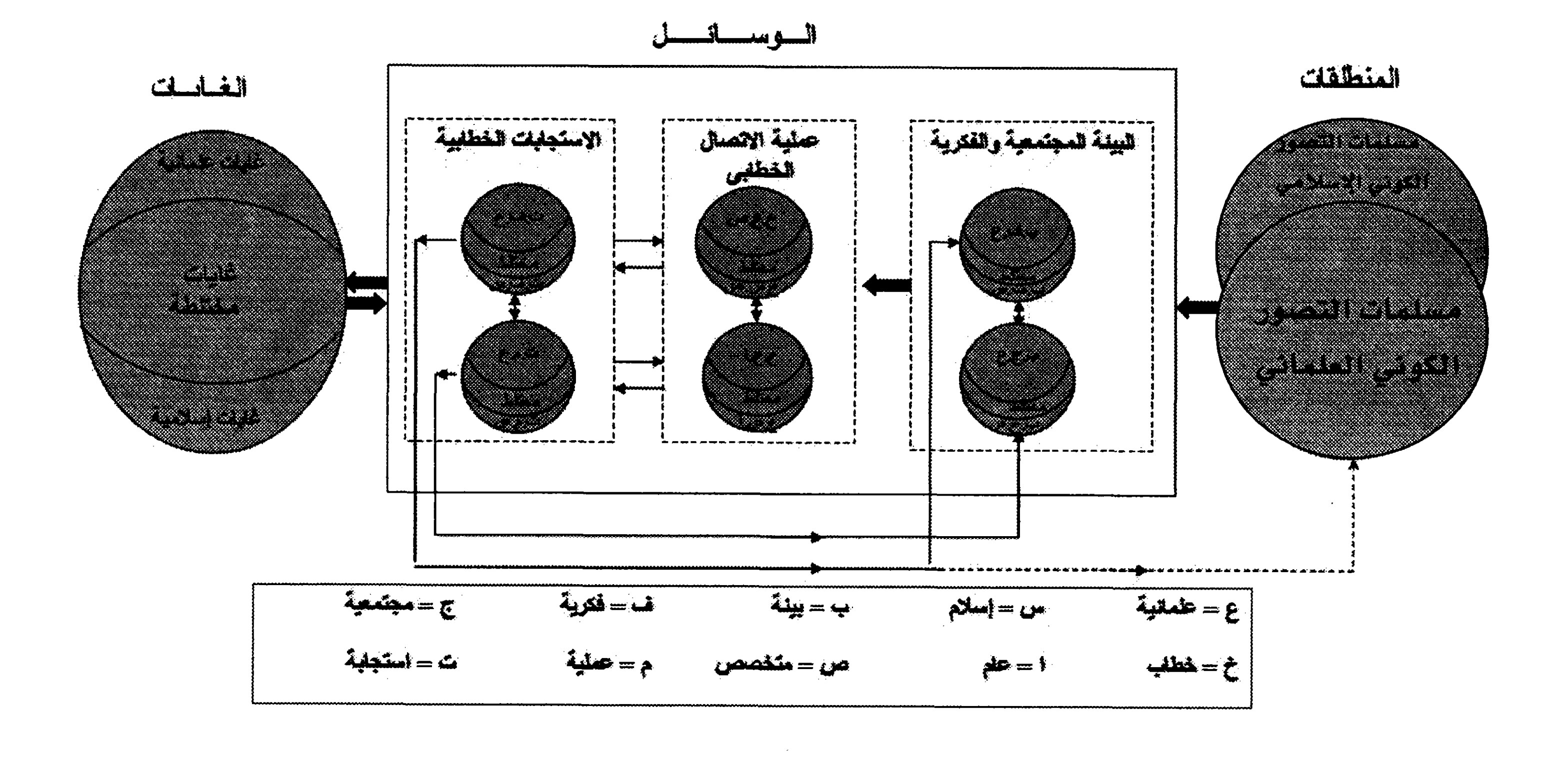
(١) ويتطلب ذلك ـ بالطبع ـ سلامة عمليات الانتقال من المقدمات إلى النتائج، عبر شتى مراحل السلسلة الموصولة بين المقدمة الأم وأبعد ما ينبني عليها من نتائج.

المكونات التي تشكل ملامح البنية الذاتية لكل عنصر من هذه العناصر، والتي تصطبغ في جانب كبير منها تبعا لهذه العلاقات.

وطبيعياً أن التصدي لبناء ملامح الخطاب الإسلامي الكلي، ولما ينبثق عنه من خطابات كبرى على نحو برهاني، لن يتحقق إلا عبر بناء منهجية تمكن من بناء ملامح الخطاب الكلي وما ينبثق عنه من خطابات كبرى على هدي نصوص الوحي الراسخة، التي يعد أي إنكار لأي منها خروجاً عن بدهيات هذا الدين أو بدهيات العقل.

وهكذا، وفي ضوء ما تم طرحه ـ عبر السطور السابقة ـ يمكن تلمس ملامح هذا الخطاب الكلي الثلاث (المنطلقات والغايات والوسائل) والتي تشكل الأسس المعيارية التي يمكن على هداها معايرة معارف وغايات ووسائل أي خطاب في المجتمع الإسلامي ـ بما فيه الخطاب الذي يسعى إلى بناء نظرية اتصال خطابي إسلامية، وهو محور اهتمام هذه الدراسة ـ عبر فصول هذا الباب الثلاثة.

وقبيل الولوج إلى صلب الحديث عن هذه القضايا الثلاث التي تمثل الأسس المعيارية لنظرية الخطاب الإسلامي نعرض للنموذج التالي الذي يوضح العلاقة بين هذه الأسس والواقع الذي تعيشه ـ والماثل في تهميشها لصالح الأسس المعيارية العلمانية أو لخليط مشوه منها ومن هذه المعايير العلمانية ـ وبين عمليات الاتصال الخطابي التي تتم في ظلها. وما أدى إليه تشرذم هذه البيئة الفكرية والمجتمعية من تشرذم لعمليات الاتصال الخطابي التي تتم في المجتمع الإسلامي، إلى تيارات خطابية ثلاثة. **أحدها** ينبع من التصور الكوني الإسلامي (مسلماته، غاياته، وسائله)، هذا مع ضرورة أخذ تعدد خطابات هذا التيار في الحسبان، وينبع الآخر من العلمانية، والأخير خليط منهما.. وهو ما أدى من ثم إلى انقسام السبيل الموحد ـ الذي كان ينبغي أن يهتدي به أي خطاب أو حركة في المجتمع الإسلامي سعياً إلى تحقيق غايات الإسلام العليا ـ إلى سبل عده ومتغايرة سعياً لإدراك أهداف متنافرة. وهو ما يبرز مدى الحاجة إلى بناء نظرية إسلامية للخطاب قادرة على ترسيم السبل الكفيلة بخلق خطاب إسلامي موحد قادر على التصدي للخطاب العلماني وما أفرزه من خطابات ممسوخة لاهي بالإسلامية الصرفة ولا بالعلمانية المحضة.



نموذج ٢

الأسس المجتمعة والفكرية لعمليات الاتصال الخطابي
في المجتمع الإسلامي المعاصر



الفصل الأول

المسلمات التي تشكل التصور الكوني الإسلامي

المبحث الأول: الإيمان بالله إلهاً واحداً مهيمناً هو المسلمة المحورية في التصور الكوني الإسلامي.

المبحث الثاني: الوحي الإلهي هو المهيمن على الإبستمولوجيا الإسلامية.

المبحث الثالث: اليوم الآخر هو الغاية العليا في التصور الكوني الإسلامي.



لا يقف مسعى هذا الفصل لمعالجة مسلمات التصور الكوني الإسلامي الثلاث (مسلمة الإيمان بالله وبالوحي وباليوم الآخر) عند تلمس سبل بناء الخطابات التي تتناول هذه المسلمات على نحو برهاني. وإنما يمتد إلى التعرف على الوضعية التي تعيشها الخطابات التي تتناول هذه المسلمات، ومدى الخلل الذي يتعاورها سعياً إلى تلمس سبل تلافي هذا الخلل.

وفيما يلي نتناول كل مسلمة من هذه المسلمات في مبحث مستقل:



المبحث الأول

الإيمان بالله إلهاً واحداً مهيمنا هو المسلمة المحورية في التصور الإسلامي للكون

ينقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب هي:

الأول: مسلمة الإيمان بالله إلهاً واحداً فاعلا، ومدى هيمنتها على الفكر (الخطاب) والواقع الإسلامي.

الثاني: ملامح الخلل في بنية الخطاب الاعتقادي.

الثالث: سبل تلافي الخلل في بنية الخطاب الاعتقادي.

المطلب الأول

مسلمة «الإيمان بالله إلهاً واحداً ومدى هيمنتها على الفكر (الخطاب) والواقع الإسلامي

إن الإيمان المطلق بالله تعالى إلهاً واحداً مهيمناً هو: الاعتقاد الجازم بأنه (سبحانه)، هو رب كل شيء وخالق كل شيء وإله كل شيء، والمهيمن على كل شى في الوجود، وأنه من ثم هو الرب والإله فلا شريك له من أرباب أو آلهة مدعاة ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [النجم: ٢٣] ولا شريك له من بشر أو وثن أو طاغوت[1] أو أي شيء يمكن أن يكون نداً في العبودية له تعالى،

---

(١) الطاغوت كما عرفه ابن جرير الطبرى هو «كل ذي طغيان على الله فعبد من دونه، إما بقهر منه لمن عبده، وإما بطاعة ممن عبده له، إنسانا كان ذلك المعبود، أو شيطاناً، أو وثناً، أو صنماً، أو كائناً ما كان من شيء». =

من هوى أو مال أو جاه أو سلطان. إنه.. التوحيد التام، والخضوع الكامل، والتسليم الكلي، والتوجه الخالص، والرجاء المطلق. إنه.. الإحساس المتدفق الثاوي في قرارة النفس بعظمته المطلقة وقدرته المطلقة وكماله المطلق.. وأنه، (سبحانه)، هو المبتدي والمنتهي، وأنه، (سبحانه)، هو المنطلق الذي ينطلق منه عباده في كل منشط من مناشط حياتهم، وهو غايتهم العليا التي لا تعلوها غاية.

إن مثل هذا الإيمان بالله ـ (سبحانه وتعالى) ـ هو المحور الذي يدور حوله الإسلام برمته بل إن الدين الإسلامي برمته ليس إلا تفصيلاً وافياً لمعتنقيه لأبعاد هذا الإيمان ومقتضياته.

لذا فإن أي تشوه وأي خلل يخدش هذا التصور الاعتقادي «الإيماني» الذى يسكن عقل المسلم ويشكل وجدانه عن الخالق الأعظم، يعني بالتبعية خللاً ما يصيب تصوره عن المسلمتين الفرعيتين المنبثقتين عن الإيمان بالله (سبحانه) وهي **الإيمان بالوحي الإلهي** كحقيقة علوية مطلقة، **وباليوم الآخر** والفوز فيه برضوان الله كأعلى الغايات، ويتبع هذا الخلل تخبط ـ على قدر هذا الخلل ـ في حركة المسلم ومقاصده في هذا الوجود. وتخبط ـ من ثم ـ في مجمل الحياة.. ولا تصبح هذه الحياة ـ عندها ـ هي الحياة الحق التي توصف بالحياة الإسلامية، التي ينبغي أن تكون كلها تسليماً وخضوعاً لرب الأرباب ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢، ١٦٣]. وكلما زاد الخلل في التصور الاعتقادي كلما زاد الخلل في إسلامية هذه الحياة.

والملفت للنظر أن سلامة هذا التصور الاعتقادي، أو بلغة المنطق، سلامة هذه المسلمة أو المقدمة المحورية وهي الإيمان بالله تعالى، تكاد تضمن تلقائياً سلامة كل ما يترتب عليها من أبنية منطقية، وهي الأبنية التي تأخذ في النهاية صورة خطابات

= ابن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، المجلد الثالث (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٣) ص١٣. وقال ابن القيم رحمه الله تعالى معنى الطاغوت «ما تجاوز به العبد حده من معبود أو متبوع أو مطاع» محمد بن أبي بكر أيوب الزراعي، الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، تحقيق: زهير الشاويش، ج١، ط٣ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦)، ص٣٤.

فكرية متكاملة تنظر ـ على ضوء هذا المنطلق ـ للغايات التي يمكن نيلها وللوسائل الكفيلة بتحقيق ذلك.

ذلك لأن سلامة التصور الاعتقادي القائم على الإيمان المتكامل بالله (سبحانه وتعالى)، ذلك الإيمان الذي يملأ أركان الذات المؤمنة، هو ذاته أداة الاستدلال لدى المؤمن، والتي على هداها يتم تقويم أي خلل في مراحل أي محاجة تدور في عقل هذا المؤمن، تلك المحاجة التي تصبح إذا ما تم توجيهها للآخرين خطاباً.. كما أنه هو الأداة التي تُقوم المسالك العملية التي قد تنبنى على تلك المحاجة أو ذلك الخطاب.. فهو قوة حاضرة متدفقة تستمد نبعها من الهيمنة الدائمة لذلك الشعور الغامر بمعية رب العالمين.. ذلك الشعور الذي يرسم لكل خطوة من خطوات المرء المسلم بل والمجتمع المسلم، المنطلق والغاية. ويؤطر المنهج ويحدد السبيل الذي يضمن بلوغ هذه الغاية. ذلك الشعور الذي يظل حاضراً في تأسيس وبناء ونقل أية محاجة أو خطاب، وفي كل مناشط التطبيق العملى الذي يترتب على هذه المحاجة وهذا الخطاب.. حاضراً حضوراً ينبه الفرد المؤمن، والمجتمع المؤمن إلى أي انحراف عن الصراط المستقيم[1]، الذي لا يستقيم الإيمان إلا به ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٠١]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩].

أما الإيمان بأي نسق فكري بشري (بمسلماته وغاياته ووسائله) ليس إلا إيماناً خاملاً لا روح فيه، ولا يمتلك أن يمنح معتنقيه حضوراً دائماً يحميهم من الزلل. ويصبح، الشيء الوحيد الحاضر غالباً ـ والذي يحكم الفكر والمسلك ـ، هو ما يحقق

---

(١) فمعرفة الخالق ـ تعالى ـ على النحو الصحيح هي التي تضمن استقامة قلب المؤمن وجوارحه. ذلك لأنها «تملأ القلبَ مَهَابَةً ومخافَةً، والعينَ عَبْرَةً وعِبْرةً وحياءً وخَجْلَةً، والصَّدْرَ خُشوعاً وَحُرْمَةً، والجوارحَ استكانةً وذِلَّةً وطاعةً وخدمةً، واللسانَ ذكراً وحمداً، والسمعَ إصغاءً وَتفَهُّماً، والخواطِرَ في مواقف المناجات خموداً، والوساوِسَ اضمحلالاً».

ـ عبد الرحمن الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج٤ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، دون تاريخ) ص٢١٢.

الغايات الذاتية على النحو الأمثل وليست الغايات المثالية التي يقتضي هذا الإيمان السعي الدائم لإحرازها.

شبيه بهذا الإيمان بذلك النسق البشري، في نتائجه وآثاره، ذلك الإيمان الباهت الذي لا يكاد يحرك لدى صاحبه ساكناً، وذلك الإيمان الذي يستند إلى تصور مشوه أو منقوص لدى معتنقه، والذي قد لا يختلف تأثيره في فكر ومسلك صاحبه عن نظيره الذي لا إسلام له اختلافاً كبيراً. لأنه يصعب الادعاء أن إيماناً مثل هذا حصن يحمي ـ مثله مثل الإيمان القويم ـ فكر معتنقه وسلوكه من الزلل.

وهكذا.. فحضور الإيمان بالله (تعالى) حضوراً فاعلاً لا يتحقق إلا لدى ذلك الذي يؤمن بربه على الصورة العظيمة البهية التي رسمها الخالق (سبحانه وتعالى) لذاته في كتابه العظيم وعلى لسان رسوله الكريم.. ذلك الذي يؤمن قولاً وعملاً بكل حرف في كتاب الله تعالى، وبكل ما جاءت به السنة الصحيحة الثابتة شارحه ومفصله، منهاجاً له. وينطلق على ضوء ذلك في الاضطلاع بمهمة الخلافة التي أوكلها الخالق إليه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]. ليضحي بذلك القوة المعمرة التي تحيل حياة المجتمع المسلم إلى جنة[١] يسودها الحق والعدل والصدق والرحمة وكل صفات الخير، ويسودها اليسر والعمار المادي، ويسعى لجعل أمته، أمة الإسلام، أعظم وأقوى الأمم ويجعل من ثم دورها في الشهادة على الناس دوراً متكاملاً.. فهي تشهد عليهم يوم القيامة بكونها قد دعتهم بشتى السبل إلى الدخول في دين الله الحق، وتشهد عظمتها ومكانتها بين أمم الدنيا، على أن ما أوصلها لمكانتها هذه هو ذلك الدين الحق.

هذه هي سمات الفرد الذي يصنعه الإيمان الحق، وهذه هي الوضعية التي

---

(١) «فلا خير في الآخرة إلا ثمرة الخير في الدنيا ولا جزاء في الآخرة إلا عن عمل خير في الدنيا».

ـ عبد الحميد أبو سليمان، «تجديد الدعوة» في ندوة الدعوة الإسلامية: الوسائل، الخطط، المداخل، أبحاث ووقائع اللقاء الخامس للندوة العالمية للشباب الإسلامي المنعقدة بنيروبي ـ كينيا ـ ٢٦ جمادى الثاني غرة رجبي١٤٠٢ ص٩٦.

ينبغي أن تكون عليها الأمة المؤهلة لحمل رسالة هذا الدين إلى غيرها من الأمم. وأي واقع غير ذلك، لا يمكن عزوه إلا لوجود خلل ما في الخطاب المتعلق بالإيمان بالله - عز وجل - لدى الفرد المسلم، أو لدى الأمة المسلمة، وليس في التصور الاعتقادي ذاته. لأن الأسس الجوهرية لهذا التصور خلدها الوحي في آيات القرآن المحكمات والسنة النبوية القطعية الدلالة والثبوت. وأي خلل يصيب هذا التصور لدى الفرد المسلم أو المجتمع المسلم هو خلل في قراءته هو، أو في القراءة التي يستقيها من غيره في صورة خطاب ما حول الأسس وليس في هذه الأسس ذاتها[1].

وقد كان طبيعياً أن يؤدي أي خلل في الخطاب المتعلق بالتصور الاعتقادي إلى إحداث خلل في فهم مجمل الدين، ومن ثم في مجمل الحياة لمن يعتنق مثل هذا الخطاب المختل. وعلى قدر اتساع هذا الخلل الذي يصيب الخطاب العقدي، على قدر اتساع الانحراف الذي يصيب الخطابات التي تتناول المسلمات التي تنبني عليه، وهي **الوحي واليوم الآخر** والغايات التي يبشر بها والوسائل التي يتم طرحها لتحقيق هذه الغايات ويصيب من ثم الحياة الإسلامية برمتها[2].

---

(١) لما كان أي طرح بشري حول هذا التصور الاعتقادي، لا يتقيد تقيداً صارماً بما جاء به الوحي قطعي الثبوت والدلالة، هو طرح ظني، لكونه مهما أوتي من دقة لا يمكن أن يحيط بأي أمر يرتبط بالخالق سبحانه وتعالى إحاطة كاملة، على ذلك النحو الذي جاء به الوحي الذي هو الحق المطلق، سواء استطاعت عقولنا أن تستوعب بعض ما يشير إليه هذا الوحي من هذه الحقائق أم قصرت عن ذلك.. لما كانت هذه هي وضعية أي خطاب بشري يدور حول التصور الاعتقادي، فإن هذا يبرز لنا العلة الثاوية وراء تخبط الكثير من الخطابات التي تعاطت مع التصور الاعتقادي - على النحو الذي سنشير إليه بعد - ويبرز المسؤولية الجلل التي تقع على عاتق كل من يتصدى لطرح أي خطاب في هذا الصدد. ومدى الانحراف الذي يمكن أن يقع فيه، إذا ما غفل عن التقيد بما طرحه الوحي - قطعي الدلالة والثبوت لفظاً ومعنى - طرفة عين.

(٢) وفي ذلك يقول ابن رشد «إن القدر الذي صرح به حول الإيمان بوجود الخالق، وتوحيده، صفاته، إن هذا القدر إذا زيد فيه أو نقص أو حرف أو أول لم يحصل به السعادة المشتركة للجميع».

- ابن رشد، فلسفة ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ط٢ (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٩) ص٧٧.

=

واقع المسلمين اليوم ودلالته على اختلال الخطاب العقدي:

المتأمل في واقع الأمة الإسلامية يجد أنها تعاني تشرذماً مزق ولا يزال يمزق وحدتها كأمة، ومزق ـ أيضاً ـ وحده سلوك الإنسان المسلم ككائن ينبغي أن يتوجه في كل حركة من حركاته أو سكنة من سكناته لوجهة واحدة هي خالقه (سبحانه). وكان بديهياً أن يصبح ذلك مدعاة للخور والضعف الذي يجعل من البناء المجتمعى والخطاب الفكري ـ الذي يُنظر لهذا البناء المجتمعي ـ لدى أمة الإسلام أعجز من أن يحقق المهام المنوطة بهذه الأمة في هذا الوجود. . وكان أمراً تلقائياً أمام هذا الضعف وهذا التناحر أن تكون إمكانية الانهزام أمام أي بناء أكثر تماسكاً ـ فكراً ومسلكاً ـ إمكانية عالية.

وهذا ما حدث بالفعل ـ في عصرنا هذا ـ أمام تماسك البناء الفكري للمجتمع الغربي (والذي يتمثل في الخطاب العلماني) وسلوكاً (متمثلاً في السعي الحثيث لتحقيق هدف محدد وواضح هو التقدم المادي والهيمنة على غيره من المجتمعات). فانهار المجتمع المسلم أمام ضربات هذا البناء الفتى[1]. كما استطاع الخطاب الذي

= ـ كما يقول محمد الغزالي إن أي خلل في دعائم التوحيد معناه خلل يدرك مواطن القيادة في هذا الدين.

انظر: محمد الغزالي، عقيدة المسلم، ط٣ (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ١٩٩٠) ص٧٥.

(١) يقول طه جابر العلواني «لما قامت النهضة الأوروبية الحديثة، والأمة الإسلامية على تلك الحال، وجد الأوروبيون أمامهم أنه لم يبق من مقوماتها الحقيقة شيء يذكر، فالعقيدة خاملة، وإيمان الكثيرين مزعزع واليقين لم يعد يقينا، والسلوك منحرف، والاستقامة معدومة، والفكر خامد، والاجتهاد معطل، والفقه مفقود، والبدع كامنة، والسنة نائمة، والوعي غائب، حتى أركان الأمة ليست هي.. حالة كهذه قد أغرت الذين كانوا يتربصون بالأمة. فاستغل الغربيون هذه الفرصة واحتلوا البلاد وامتلكوا العباد، وقضوا على البقية الباقية من مقومات شخصية الأمة، حتى وصل الحال إلى ما نحن عليه اليوم من هوان واستكانة وصارت مقاليد أمورنا بأيدى أعدائنا يقررون مصائرنا. فنلتمس عندهم الحل لمشاكل أوجدناها بأنفسنا وشكلناها بأيدينا».

ـ طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام. سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (٢) ط٦ =

أفرزه هذا البناء أن يصبح الخطاب المهيمن على عقول كثير من أبناء المجتمع المسلم ومسالكهم سواء بشكل كامل أو بشكل ممتزج ببعض الشعائر التعبدية. وكان طبيعياً أن تتآكل المساحة التي يحتلها الخطاب الإسلامي السوي في عصرنا هذا، حتى ليكاد يفقد قوته الدافعة بشكل ربما لم يشهده التاريخ الإسلامي من قبل.

والواقع أن مجابهة هذه الانحرافات التي أصابت حياة المجتمع المسلم والفرد المسلم يجب أن تكون الهم الرئيس للخطاب الإسلامي، الذي ينبغي أن يجابه الخطابات التي تُنظر لهذه الانحرافات وتدعمها[1]. وأي محاولة لفهم هذا الواقع أو لتعيين ملامح الخطاب الفكري الذي يمكن أن يتصدى له، ستظل محاولة قاصرة ما لم يتم تتبع جذور الخلل الذي أفرز هذه الانحرافات، والتي تنتهى عند محور التصور الكوني الإسلامي وهو الخطاب المتعلق بالتصور الاعتقادي الماثل في الإيمان الخالص والمطلق بالله تعالى على النحو الذي أشرنا إليه.

ولا يمكن مجابهة هذه الإشكالية إلا من خلال علاج العلة الثاوية وراءها، وهي الماثلة في غياب الخطاب الإسلامي الكلي الموحد، وتشظي الخطاب القائم إلى خطابات متعددة متغايرة، وأية محاوله لعلاج هذا الغياب ـ ومن ثم هذا التشظي ـ تستدعي فهم الجذور التي تقف وراء هذا الغياب وهي التي تنتهي ـ لا محالة ـ عند المحور الذي يدور حوله هذا الخطاب وهو التصور الاعتقادي ذاته، وما انبنى عليه بعدها من اختلال في بقية المسلمات والغايات والوسائل التي يتم طرحها لتحقيق هذه الغايات، أو لنقل ما انبنى عليه من اختلال في بنية الخطاب الإسلامي برمته.

وفيما يأتي نعرض لملامح هذا الخلل كتوطئة لتلمس السبل التي يمكن خلالها تلافيه:

= (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠) ص١٤٦.

ـ كذلك انظر، كمال الهاشمي، «نقد الاتجاهات النصوصية في المعتقد الديني»

Available at http://www.darislam.com/nome/alfekr10/7.htm.25/04/03

(١) تهدف هذه الدراسة ـ كما سبقت الإشارة لذلك سلفاً ـ إلى تلمس الملامح الأساسية للإطار التنظيري الذي يمكن أن يسترشد به هذا الخطاب في سعيه لتحقيق هدفه هذا.

أبعاد الخلل في بنية الخطاب العقدي:

لا جرم أن سلامة الخطاب العقدي من عدمه لا يستدل عليها فقط ـ في ضوء الطبيعة التي يتسم بها التصور الاعتقادي الإسلامي عن غيره من التصورات على النحو الذي أشرنا إليه سلفاً ـ من مدى صحته الذاتية كمنطلق. وإنما يستدل عليه ـ أيضاً ـ من مدى صحة ما ينبثق عنه من خطابات، فرعية وما ينبني على هذه الخطابات من مسالك عمليه، على النحو الذي يكاد يجعل أي خلل في أي أمر من الأمور دالا على وجود خلل ما في هذا الخطاب الاعتقادي.

وإذا ما تتبعنا ملامح الخلل الذي أصاب هذا الخطاب، والذي تعد الوضعية المفجعة التي تمر بها أمة الاسلام الآن تجليا من تجلياته، يجد أن بداياته تعود إلى ذلك التاريخ الذي تحولت فيه الخلافة الراشدة إلى ملك دنيوى عضوض وما سبقها بسنوات قليلة من بذور انشقاق وبداية تمزق الأمة، والذي تمثل في ظهور الشيعة والخوارج والفرق العديدة التي انبثقت منهما بعد ذلك، والتي تبنت بعضها تصورات اعتقادية تخرجها من حوزة الانتماء إلى الإسلام كلية[(١)]. وقد أحصى «عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي»[(٢)]، والمتوفى ٤٣٩هـ الفرق التي افترقت إليها الأمة حتى زمانه هذا، في كتابه «الفرق بين الفرق» فوجدها ثنتين وسبعين فرقة منها عشرون روافض وعشرون خوارج وعشرون قدرية (معتزلة) وعشر مرجئة وثلاث نجارية وبكرية

---

(١) حول تتبع جذور هذا الاختلاف وانعكاساته على التصور الاعتقادي للأمة و ـ من ثم ـ على تاريخها بأسره انظر:
ـ محمد عبده، رسالة التوحيد، (القاهرة: دار الشعب للصحافة والنشر ١٩٨٩) ص ص٢٢، ١١.

(٢) عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية، ط٢ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧) ص١٩.
أما الشهرستاني (توفي ٥٤٨هـ) فيذهب إلى أن «كبار الفرق الإسلامية أربع هي: ١ ـ القدرية، ٢ ـ الصفاتية، ٣ ـ الخوارج، ٤ ـ الشيعة. ثم يتركب بعضها مع بعض ويتشعب عن كل فرقة أصناف فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة».
ـ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، ج١ (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٤) ص١٥.

وضرارية وجهمية وكرامية فهذه ثنتان وسبعون فرقة[1] وذكر أن الفرقة الثالثة والسبعون هي الجماعة، ولا مراء أن الألف عام التالية لجمع هذا المصنف شهدت بدورها المزيد من التشظي في الجسد الإسلامي، ومن ثم مزيدا من الفرق.

وقد كان طبيعياً أن يكون لكل فرقة من هذه الفرق خطاب اعتقادي يميزها بدرجة أو بأخرى عما سواها من الفرق. بل كان من بين هذه الفرق من كان محور اهتمامها وتباينها عن غيرها هو التصور الاعتقادي رأساً، وكل ما يتعلق بذات الله وصفاته وقضاءه وقدره وحسابه وعقابه. وهو ما أدى ببعضها إلى الانحراف، وبشكل فج، عن جوهر التصور الاعتقادي، حتى كفر ـ كما يقول ابن رشد ـ بعضهم بعضاً وبدع بعضهم بعضاً[2] وانعكس ذلك بالتبعية في صورة اختلاف وتمزق في كل ما يتفرع عن التصور الاعتقادي من أبنية فكرية (خطابات) تتعلق بالتنظير لحياة المجتمع المسلم والإنسان المسلم.

والغريب أن كل الفرق ـ تقريباً ـ التي كان همها، ولأمر ما، الانتصار لخطابها حول التصور الاعتقادي قد غضت البصر عن أمر جلل، ألا وهو الكيفية التي يمكن أن يتحول خلالها الإيمان بالله العظيم وصفاته العلى، إلى طاقة يستمد منها الإنسان المسلم والمجتمع المسلم القوة الدافعة التي تجعل كل منهما يسير على صراط مستقيم ـ ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣] نحو تحقيق غايات الإسلام العليا في هذا الوجود.

وقد كان طبيعياً أن تتفاقم بذلك الخلل في الخطاب العقدي تلك الغفلة عن هذه الغاية العليا جيلاً بعد جيل، وعلى الرغم من أن ثمة فترات كان المجتمع المسلم يستيقظ فيها من غفوته على يد بعض القادة والعلماء ذوي التصور الاعتقادي السوي، فإن هذا الخلل ظل كامناً، وكان يطل برأسه عند كل غفلة، ويتسع باتساع زمنها. مما سلمنا إلى حالنا الذي نكابده مجتمعاً وأفراداً في حاضرنا هذا[3].

---

(١) الملاحظ أن عدد الفرق هنا ست وسبعون فرقة وليس كما ذكر المؤلف اثنتين وسبعين.

(٢) ابن رشد، مرجع سابق، ص٤٦.

(٣) وفي هذا المعنى يقول محمد الغزالي «أصيب المجتمع الإسلامي بالضعف الفكري، =

وقد أدت هذه الوضعية إلى استفحال الأمر تماماً، والتخلي عن الإسلام عقيدة ومنهجاً لدى بعض أبنائه، ممن أبهرهم ما حققه التصور الفكري العلماني من منجزات حضارية وهيمنة على أغلب مجتمعات الدنيا، بما فيها المجتمعات الإسلامية[1]، وإن

= والتفكك الاجتماعي وذاق من جراء ذلك مرارة التأخر.. والضعف الفكري ما أصيبت به أمة أو مجتمع إلا كانت الحالة انحطاط في التفكير واهتمام بالخرافات والأساطير... والتفكك الاجتماعي نتيجة حتمية للضعف الفكري، لان الضعف الفكري لا يكشف للإنسان مخاطر الانزلاق في الهاوية لذا نجد المجتمعات الإسلامية قد ابتليت بالطوائف المتعددة والمتناحرة والمذهبية التعصبية، وتعدد السلطنات والدويلات التي قامت على أساس شعوبي أو مذهبي، وهذا كله جر المجتمع الإسلامي إلى فوضى قاتلة وتناحر حقيقي، ومجتمعاً كهذا كان لا بد أن يتعرض لسيطرة المتربصين به، وأساس انهيار الأمم يبدأ من الداخل.. قد يأتي تدخل خارجي ليعجل بالسقوط، لكن يظل الانهيار الداخلي هو بداية النهاية وعاملها الأكبر ويأتى الانهيار الداخلي حين تتكون طبقه مترفة تتحكم في الثروة وفي الجماهير وتنشر الظلم والانحلال، وتحيل حياة الأكثرية إلى جحيم تهون فيه الحياة».

ـ محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل (القاهرة: دار الشروق) ص١١٣.

(١) ثمة من ينتمي للمسلمين ولكنه يتبنى الفكر العلماني قلباً وقالباً، على ذلك النحو الذي يلغي وجود الخالق (سبحانه وتعالى) تماماً، وفي أحسن الأحوال يعزله عن أي أمر من أمور خلقه، وذلك استناداً إلى التجربة الغربية التي تعاملت مع إله المسيحية ـ على الرغم من الاختلاف التام بين المسيحية والإسلام ـ بهذه الطريقة، والتي استطاعت أن تحقق التقدم عندما تخلت عن فكرة الألوهية عما هي عليه في المسيحية، وتنكرت لكل ما يعد من قبيل الأمور التي لا يمكن للعقل ولا العلم (تلك الكلمة السحرية) أن يثبت عنه شيئاً ذا بال. لذا نجد هنا من ينتمى للإسلام من يطالب بجراءة بإلغاء (لفظ الجلالة) وما يرتبط به من ألفاظ (كالجنة والنار والآخرة والحساب والعقاب والصراط والميزان وغيرها من الألفاظ التي لا تخضع مباشرة للحس والتجربة الحسية واستبدالها بألفاظ يفهمها الناس بلا شرح ولا تعليق).

انظر في ذلك بعض النماذج التي أشار إليها «لؤي صافي» في «العقل والتجديد» مجلة المستقبل العربي، عدد ٢٢٣، (بيروت: مركز دراسات الوحدة، سبتمبر ١٩٩٧) ص ص٢١، ١٧.

ولعل الرد على هذه الخرافات هو كون العلم ذاته الذي يستندون إليه لا تعدو تفسيراته أن تكون نوعاً من الطروح الظنية، ولا يملك القول الفصل فيها. وهو، من ثم، ليس إلا نوعاً من الخطاب لا الحقائق المطلقة التي يمكن الاستناد إليها في الجزم بوجود شيء أو عدم وجودة في هذا الكون.

ـ انظر تفصيلنا لهذه الرؤية ما بعد الحداثية للعلم على أنه خطاب في نهاية الباب السالف.

كان عدد هؤلاء لا يقارن بالنسبة لمن لا يرون غضاضة في الخلط بين التصورين العلماني والإسلامي دونما إحساس بأي تناقض بينهما.

وهكذا.. إذا كان الخلل في الاعتقاد في المراحل الأولى من حياة الأمة الإسلامية كان يتمثل ـ إن وجد ـ في انحراف بعض الجوانب السلوكية لدى بعض أبنائها. إلا أنه بتقدم الزمان وبظهور المغالاة في التشيع، والشطط لدى المتصوفة، وظهور الفرق الكلامية والاختلاف بين خطاباتها حول ذات الله وصفاته وكل ما يتعلق بالإيمان بالله من قضايا، وتمهيد كل ذلك لهيمنة الخطاب العلماني في عصرنا هذا.. أصبح الخلل في التصور الاعتقادي يتجلى في بعض أو جل الخطابات المتعلقة بالإيمان بالله رأساً.

وإذا كانت مظاهر الانحراف في السلوك هي مجرد خلل عارض قابل لأن يقوم على هدي المعايير التي يستبطنها العقل من التصور الاعتقادي السليم، فإن أي خلل يصيب الخطاب الذي يدور حول هذا التصور هو خلل يصيب معيار هذه المعايير، وحينها يصبح الانحراف في المسلك أمراً حتمياً.. وبذا يصبح الخلل في جميع الخطابات التي تنطلق من «الخطاب الاعتقادي المختل» سعياً للتنظير للغايات التي يبشر بها أو للمناهج والمسالك التي تؤدي إلى تحقيق هذه الغايات، أمراً بديهياً.

وهذا هو الحال الذي آلت إليه جل الخطابات التي تنطلق من الخطاب الأم الذي يتعلق بالتصور الاعتقادي الإسلامي في مجتمعنا المعاصر.

المطلب الثاني
ملامح الخلل في بنية الخطاب الاعتقادي

تتطلب أية محاولة لبناء خطاب حول مسلمة الإيمان بالله (تعالى) إلهاً واحداً مهيمناً على كل شيء في كونه على أسس برهانية لا يختلف عليها مسلمان، أن نضع أيدينا على أهم مظاهر الخلل التي أصابت هذه البناء وأهم علله، كمقدمة لا محيص عنها لتلمس سبل إقامة هذه البناء على تلك الأسس.

أولاً ـ أهم ملامح الخلل:

تتجلى أبرز ملامح الخلل التي أصابت بنية جل الطروح التي تناولت النصوص المتعلقة بالخطاب الاعتقادي، وهي التي تدور بصفة أساسية حول صفات الخالق (سبحانه وتعالى) كما وردت في القرآن والسنة المطهرة، والتي تعد المصدر الوحيد الذي يمكن اللجوء إليه لمعرفة حقيقة الخالق سبحانه وتعالي عبر هذه الصفات.. تتجلى أبرز هذه الملامح في ملمح رئيس انبثقت عنه عدة ملامح انبثاق النتيجة عن المقدمة.

ويتمثل هذا الملمح في عدم الالتفات إلى ضرورة التناول البرهاني لبنية الخطاب الاعتقادي القائم على هذه الصفات، والقائم قبل ذلك على تصور ذاته (سبحانه) على أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، على النحو الذي يجعل النتائج التي تترتب على هذا الخطاب، وهي الماثلة في الإيمان بالوحي واليوم الآخر، وما يترتب عليهما من نتائج فرعية تحوي الدين كله، نتائج برهانية مترابطة وليست ظنية ومفككه.

وقد كان من تجليات غياب هذا البناء البرهاني ما يأتي:

أ ـ الانشغال بالجدل حول ما تم تسميته صفات الله ـ سبحانه وتعالى ـ والتي تعد في ذاتها تسمية مستحدثة لم يقل بها احد من السلف الصالح[١] ـ وهي التي وردت في الآيات التي أطلق عليها، تبعاً لهذه التسمية، آيات الصفات كالوجه، والعين، واليد، والاستواء. والتي تعد من الآيات المتشابهات[٢]، التي يصعب أن يصل فيها أحد إلى قول فصل يلزم الجميع التسليم به. ويعد الجدل حولها غير ذي شأن، لأن النتائج التي يمكن التوصل إليها حيال هذه

---

(١) هشام البدراني، الحكم الشرعي في بحث أسماء الله وصفاته، (عمان: دار البيارق، ١٩٩٧) ص٤١.

(٢) يعرف المتشابه بأنه: الذي يدخل في أشباهه حتى يصعب تمييز المعنى المراد، لخفائه ودقته واحتمالاته وعدم قطعيته، لذلك تذهب فيه العقول مذاهب شتى، وتختلف في تحديد المعنى المراد منه).

ـ عمر عبيد حسنة، مقدمه لكتاب. عبد السلام مقبل المجيدي، لا إنكار في مسائل الخلاف، سلسلة كتاب الأمة، السنة الثالثة والعشرون، العدد ٩٤ (قطر: وزارة الأوقاف المحرم ١٤٢٤هـ) ص١.

الآيات، بالإضافة إلى كونها نتائج ظنية، فإنها ـ وهو الأمر الأهم ـ لا يترتب عليها أثر ذو بال في مقتضيات العبودية لله (تعالى).

ب ـ عدم الإحاطة المتوازنة بمجمل الصفات التي يمكن أن ينطبق عليها لفظ صفة دونما خلاف، والتي يمكن أن تعطينا ذلك التصور المتكامل عن الخالق ـ عز وجل ـ والتي ترتبط ارتباطاً مباشراً بمقتضيات العبودية الحقة له سبحانه وتعالى، وهي الصفات الثاوية في أسماء الله الحسنى. وعدم التفهم المتكامل لدلالات كل صفه من هذه الصفات، وللعلاقات القائمة بين هذه الدلالات، والعلاقات القائمة بين الصفات ذاتها، وعدم تفهم ما تقدمه هذه الصفات من تصور متكامل ومتوازن عن الخالق جل في علاه.. وما يؤدي إليه أي تضخيم لصفة على حساب الصفة المقابلة لها في التصور الذي يحمله المؤمن عن خالقه من خلل في فهم مجمل هذا التصور. وهو ما يمكن أن نلمحه حقيقة واقعة في التصور ـ أو لنقل التصورات ـ التي تهيمن على عقلية كثير من المسلمين عن خالقهم سبحانه وتعالى.

جـ ـ عدم الانطلاق في أي خطاب يتناول صفات الخالق سبحانه وتعالى على النحو الذي يهدف إلى طرح السبل التي يمكن خلالها ربط هذه الصفات بما ينبغي أن يترتب عليها من أثار في حياة الإنسان في هذه الدنيا، وفي الآخرة وما يقتضيه الإيمان بهذه الصفات من سلوك إيماني.

د ـ ثمة مظهر آخر من مظاهر هذا الخلل، ويعد نتيجة عملية ترتبت على كل ما سلف، ويتجلى في التعظيم أو التقديس الباهت لذات الله (سبحانه) وعظمته المطلقة وهيمنته على كل صغيرة وكبيرة في حياة الإنسان.. بل والكون بأسره، وغض البصر عن التفكر في مظاهر هذه العظمة التي تتجلي في كل شيء في هذا الكون البديع، وتبلد الشعور لدى الكثيرين بتلك الهيمنة المطلقة، مما جعل ويجعل حضور صفاته كمقدمات ضابطة لكل أحكام الإنسان بل والمجتمع المسلم ـ ومن ثم الأفعال التي تنبني على هذه الأحكام ـ حضوراً باهتاً، هذا إن كانت حاضرة أساساً.

ثانياً ـ علل الخلل في الخطاب الاعتقادي:

يمكن تتبع علل ذلك الخلل في ضوء أبعاد ثلاثة هي: غياب البنية البرهانية للخطاب العقدي، اختلاف المنهجية التي تم الارتكان إليها في تأسيس المعارف حول صفات الخالق سبحانه وتعالى، وهي محور التصور الاعتقادي. واختلاف الغايات التي سعت هذه الخطابات لتحقيقها من وراء طرح تصوراتها التي بنتها على هدى المعارف تلك.

أ ـ غياب البنية المتكاملة المتفق عليها للخطاب العقدي:

المتأمل في الخطابات العقدية يجد أنها أغفلت أهمية قراءة العناصر التي تشكل بنية الخطاب العقدي على هدي ما يأتي:

أ ـ مكونات هذه العناصر، والعلاقات القائمة بين مكونات كل عنصر والعلاقات القائمة بين العناصر ذاتها، وما هو منها مقدمة، وما هو نتيجة، وما هو كلي، وما هو جزئي... الخ.

ب ـ المكانة التي يحتلها الخطاب العقدي ـ باعتباره تفصيلاً للمسلمة الرئيسة ـ في بنية الخطاب الإسلامي الكلي، وهي المكانة التي تجعل من هذا الخطاب العقدي المقدمة الأم التي لا تعدو أن تكون بنية أي خطاب في النسق الإسلامي، ومهما بعدت الشقة بينه وبين هذه المقدمة الرئيسة، نتائج لازمة عنها.

والمتأمل في طبيعة العلاقة بين مكونات الخطاب العقدي ومكونات الخطاب الإسلامي الكلي، يجد أن الخطاب العقدي يعد بمثابة البذرة التي تحمل جيناتها ترسيماً دقيقاً لشتى مراحل النمو والإثمار، وأي خلل في عدد أو في بنية أي من هذه الجينات أو في العلاقات فيما بينها سوف يقابله حتما خلل في بنية الشجرة التي تخرج منها.

وهكذا.. فإن الدور المحوري الذي ينبني على هذا الخطاب، يجعل أي خلل في بنائه يفرز خللاً حتمياً في النسق الإسلامي برمته.

ب ـ اختلال منهجية تأسيس معارف التصور الاعتقادي:

لما كان ثمة غياب لبنية كلية موحدة لملامح الخطاب العقدي، ولقواعد أو معايير إبيستمولوجية إسلامية موحدة، قائمة على أسس عقلية ونقلية يمكن أن تحوز قبولاً من الجميع، ويمكن، من ثم، الاحتكام إليها في معايرة مدى سلامة أي طرح معرفي حول بنية الخطاب العقدي أو حول أية قضية من القضايا التي تنبني عليه[1]، فقد كان طبيعياً أن تتفرق بهذه الخطابات السبل، وأن يعتمد كل خطاب منها ـ في تأسيس المعارف التي يطرحها ـ على قواعد منهجية قد تغاير القواعد التي تعتمد عليها الخطابات المناظرة تغايراً بعيداً، وهو الأمر الذي كان حتمياً أن يؤدي إلى اختلاف المعارف التي يتم التوصل إليها عبر هذه المناهج، ومن ثم اختلاف الخطابات العقدية التي يتم تأسيسها على هدي هذه المعارف.وتتمثل أبرز جوانب الخلل التي أصابت المنهجيات التي اعتمدت عليها الخطابات العقدية في تأسيسها فيما يأتي:

أ ـ اشتطت بعض الفرق الكلامية في الدور الذي يمكن أن يقوم به العقل في معالجة هذه القضية الجلل[2] وقد كانت نتيجة التضخيم الزائف في قدرات العقل أن يختل منهج التعاطي مع النصوص المتعلقة بالتصور الاعتقادي، وأن يحدث خلاف بين الفرق الكلامية وجراءة من قبل بعضها في خطابها التي تطرحه عن ذات الخالق سبحانه وصفاته وفي تأويل النصوص المتعلقة بهذا

---

(١) ستعالج الدراسة ملامح هذه الإشكالية بشيء من التفصيل في المبحث التالي:

(٢) حيث أعطي المتكلمون الحرية لعقولهم لبحث كل شيء ـ وجعلوه أساس النظر في الإيمان كله، عالم الغيب والشهادة وبحثوا في أمور هي وراء العقل ذاته.. للمزيد انظر:

ـ هشام البدراني، مرجع سابق، ٤٩.

وثمة نماذج لكثير من علماء الإسلام الذين اشتعلوا فترة ما في الفلسفة والكلام ثم عدلوا عن ذلك إلى التوقف عند النصوص. ومن أبرزهم الأمام الجويني وأبو عبد الله بن عمر الرازي، وكذلك أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، وابن الفارض، وكذلك الأمام الغزالي الذي «صنف إلجام العوام عن علم الكلام».

انظر: ابن تيمية: نقض المنطق، (بيروت. دار الكتب العلمية، ١٩٩٩) ص ص٥٨، ٥٩.

الأمر.. كما لو كان هذا الخطاب خطاباً عن أمر قليل الشأن. تعالى رب العالمين عن ذلك علواً كبيراً.

وقد تجلى ذلك في الجراءة على الولوج في تأويل المتشابه[1] ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

وقد قال الحق سبحانه وتعالى في شأن من يسعى لتأويله ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] وذلك بدعوى كونهم من الراسخين في العلم مع أن الوقف على ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ أقرب للقبول كما ذهب لذلك الكثير من المفسرين أمثال النسفي، جلال الدين السيوطي، القرطبي وكذلك ابن جرير الطبري[2].

ب - من ناحية أخرى نجد ثمة فرقا بالغت في الالتزام بحرفية النصوص، ورفض أية إمكانية لاستخدام العقل في تفسيرها أو فهمها ورفع ما يبدو بينها من تعارض،

---

(١) المتشابه من الآيات اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد، والحكم فيه اعتقاد الحقيقة والتسليم بترك الطلب أو الاشتغال بالوقوف على المراد منه في دلاله النص بما يفيد العمل لا بما يعجز عنه الإدراك.
محمد بن أحمد بن أبى سهل السرخسي، أصول الفقه المسمى أصول السرخسي، تحقق أبو الوفا الافغاني، دار (بيروت: المعرفة للطباعة، ١٩٧٣) ص١٦٩.

(٢) اختلف العلماء في ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ هل هو ابتداء كلام مقطوع مما قبله، أم هو معطوف على ما قبله فتكون الواو للجمع. فالذي عليه الأكثر أنه مقطوع مما قبله، وأنّ الكلام تَمّ عند قوله ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النحل: ٧٩] هذا قول ابن عمر وابن عباس وعائشة وعروة بن الزبير وعمر بن عبد العزيز وغيرهم، وهو مذهب الكِسائيّ والأخفش والفرّاء وأبي عبيد (وغيرهم). قال أبو نهيك الأسديّ: إنكم تصِلون هذه الآية وإنها مقطوعة. وما انتهى علم الراسخين إلا إلى قولهم «آمَنَّا به كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا» وقال مثل هذا عمر ابن عبد العزيز، وحكى الطبريّ نحوه عن يونس عن أشهب عن مالك بن أنس».
- أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، ج٤ (القاهرة: دار الشعب، ١٣٧٢هـ) ص١٦.
- انظر كذلك: نظام الدين النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، منشور على هامش تفسير ابن جرير الطبري، مرجع سابق، ص ص١٤٤، ١٤٣.

وذلك بزعم أنها تؤخذ على ما هي عليه، وفي سبيل ذلك رفض أصحاب هذا الرأي ـ مخالفين بذلك الجمهور ـ القول بوجود المجاز في اللغة العربية[1] وهو ما جعل ثمة تناقضاً واضحاً للعيان بين بعض النصوص وبعضها الآخر على نحو يصعب تفاديه.

جـ ـ اعتماد البعض على النصوص الظنية الثبوت، وهي الماثلة في أخبار الآحاد[2] في إثبات بعض الصفات التي لم يذكرها القرآن في نصوصه المحكمة للخالق سبحانه وتعالى، والادعاء أن هذه الأخبار تفيد اليقين[3]، وهو ما يساوي بينها في قطعية الثبوت وبين القرآن والأخبار المتواترة[4]. على الرغم من أن «القول بأن حديث الآحاد يفيد اليقين كما يفيده المتواتر ضرب من المجازفة المرفوضة عقلاً ونقلاً»[5].

---

(١) الْمَجَازُ هو اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ. ومن أبرز منكري المجاز في اللغة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، كذلك أبو إسحق الأسفرائيني، وهو من كبار الشافعية، وأبو علي الفارسي وهو من كبار أهل اللغة. وثمة من منع وقوع المجاز في القرآن خاصة كالظاهرية، وعلى رأسهم داود بن علي، ومن الحنابلة أبو عبد الله بن حامد وغيرهم.
انظر، عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس، «المجاز عند الأصوليين بين المجيزين والمانعين».
Available at:http://www.uqu.edu.sa/majalat/shariaramag/mag20/www/mg-011.htm 26, 5, 2003.

(٢) خبر الآحاد: هو ما نقله واحد عن واحد، وهو الذي لم يدخل في حد الاشتهار.
ـ الشريف الجرجاني، مرجع سابق، ص١٣١.

(٣) انظر على سبيل المثال:
محمد ناصر الدين الألباني، الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، دون تاريخ، دون ناشر، ص ص٨١، ٤٠.
ـ علي بن أحمد بن حزم، الإحكام لابن حزم، ج١ (القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٤) ص١١٢.

(٤) وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب.
ـ الشريف الجرجاني، مرجع سابق، ص، ١٣٠.

(٥) محمد الغزالي، السنة بين المحدثين والفقهاء، مرجع سابق، ص٨٢.
وقد أجمع أغلب السلف أن الآحاد لا يحزم به في العقائد: انظر في ذلك ما أوردته الكتابات التالية عن هذه القضية:
=

د - جزم البعض بأن ما تم تسميته بآيات الصفات - وهي محور الخلاف بين الفرق - من الآيات المحكمات وليست من المتشابهات وهو ما يعني ضرورة أن تؤخذ على ظواهرها[1]. وهذا زعم يفتقر إلى دليل، كما أن صاحبه لا يستطيع أن ينجو من احتماليه تناقض المعاني الظاهرة لبعض الآيات التي يرى كونها محكمه مع الدلالات التي تشير إليها آيات محكمات لا يجادل مسلم عاقل في قطعية دلالاتها.

هـ - عدم القراءة المنهجية المتكاملة للآيات المحكمات، بما يمكن من بناء تصور محكم عن ذات الخالق وصفاته. وهو الأمر الذي لا يمكن أن يتحقق إذا ما حدث أي خلل في فهم طبيعة الوزن أو الموقع التي تحتله كل آية من هذه الآيات.

وقد أدت كل هذه المشكلات والاختلافات المنهجية بالتبعية إلى بناء خطابات ظنية ومتغايرة، ولم يتمكن أي خطاب أن يحقق الإلزام الذي يقوم على أسس برهانية.

جـ - الغايات التي سعت الطروح المختلفة للخطاب العقدي إلى تحقيقها:

لا مراء أن ما يبرر السعي إلى قراءة أية قضية وطرح خطاب معين حيالها، هو المردود المتوقع تحقيقه من وراء الجهد المبذول في كل ذلك، وإذا انعدم مثل هذا

= - علي طنطاوي تعريف عام بدين الإسلام، ط١٣ (المنصورة: دار الوفاء للطباعة النشر، ١٩٨٩)، ص٧٧.
- محمود خطاب السبكي، الدين الخاص، ج١، ط٥ ١٤١١هـ، ص ص٤٧، ٤٨.
- السيد عبد الغفار، محاضرات في علوم الحديث، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠) ص١٢٢.
- هشام البدراني، مرجع سابق، ص٢٢.
- محمد الغزالي، عقيدة المسلم، مرجع سابق، ص٥٤.

(١) انظر ما ذكره محمد الأمين الشنقيطي حول كون آيات الصفات من الآيات المحكمة:
- محمد الأمين الشنقيطي، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، تحقيق: عطية محمد سالم (الكويت: دار السلفية، ١٤٠٤) ص ص٤١، ٣٩.

المردود، انعدم المبرر لكل هذا الجهد. وهذا يعني بداهة أنه لا بد أن تكون ثمة غاية ما يرتجي تحقيقها من وراء هذا الجهد، ولولاها لأصبح هذا الجهد ضرباً من العبث.

ولا شك أن أي خلل أو قصور في هذه الغاية يجعل عملية القراءة لهذه القضية خاضعة ـ من ثم ـ لهدف مختل أو قاصر، ويدفع صاحبة إلى الاهتمام بقراءة جوانب ما من القضية، وغض الطرف عن جوانب أخري، أو تضخيم البعض وتهوين البعض الآخر على النحو الذي يخدم الغاية التي يرنو إليها. وهو ما يجعل المعارف التي يمكن الوصول إليها، والتي يتم طرحها في صورة خطاب ما، تنحرف ـ على قدر انحراف هذا الهدف ـ عن الحقيقة الثاوية في معطيات هذه القضية.

وإذا كان أي خلل في تحديد ملامح بنية أية قضية أو في المنهج المتبع في قراءة هذه البنية، أو في المعايير الإبستمولوجية التي يرتكن إليها هذا المنهج ـ حتى لو سلمت الغاية ـ كفيلاً بأن يصيب النتائج التي يمكن الوصول إليها بالاختلال ـ فطبيعياً أن يتضاعف هذا الاختلال إذا ما اقترن به انحراف الغاية أو قصورها. وهذا ما يجعل سلامة الغاية التي تقف وراء أي خطاب أمراً ذا شأن جلل في الوصول إلى معارف سوية حيال هذه القضية، ولا يقل في أهميته عن سلامة المنهج المتبع في التعرف على معطيات ذات القضية.

وعلى الرغم من أن الغاية من قراءة موقف أو قضية ما تظل أمراً سابقاً على عملية القراءة هذه، وهو الأمر الذي يؤثر حتماً في عملية القراءة ذاتها، ويجعلها قراءة انتقائية. فإن ما يمكن اكتشافه من معارف حول معطيات هذه القضية ـ عند الاقتراب الموضوعي منها ـ يمكن أن يحدث تعديلاً جوهرياً في هذه الغايات ذاتها. بل لا بد أن يحدث مثل هذا التعديل وإلا أصبحت هذه القراءة قراءة قاصرة، وبادية التحيز.

ولا مراء أن مثل هذا الأمر يفرض على العقل الذي يحترم الحقيقة ـ عند سعيه لطرح خطاب ما حيال أية قضية من القضايا أن يعي أن إدراك الدور الذي يضطلع به هذا الخطاب في تحقيق غايات بنية التصور الكوني الإسلامي على نحو كامل، وليس منقوصاً أو مختلاً، هو أمر جوهري لتحقيق الغايات المرجوة، لأن تحقيق الغايات المرجوة ما هو إلا تجميع لهذه الأدوار. ومن ثم، فإن أي قصور في أي منها يعني

قصوراً حتمياً بدرجة أو بأخرى في تحقيق غايات الاسلام في هذا الوجود.

ولا شك أن معرفة هذا الدور على النحو الأكمل يتطلب معرفة الموقع الذي يحتله هذا الخطاب في تلك البنية (بنية التصور الكوني)، وإعطاءه الوزن الذي يستحقه على نحو دقيق، حتى لا يعطي وزناً يفوق ما يمكن أن يحققه أو يقل عنه. لأن التعويل عليه للقيام بذلك الدور لن يترتب عليه إلا الإخفاق في أداء دور يقع يقيناً على كاهل جزئية أخرى في البنية. وهو ما يؤدي في النهاية إلى إحداث خلل مشابه للخلل الناجم عن التهوين من شأن هذا الخطاب. وهذا يبرز أهمية الوعي بالغايات الكلية للإسلام والوعي بموقع هذا الخطاب في تحقيق هذه الغايات.

وإذا ما سحبنا تصورنا هذا ـ عن مدى أهمية سلامة الغاية في الوصول إلى الحقيقة حول قضية ما، ومدى ما يفرضه حجم هذه القضية ذاتها على الغاية من تعديل ـ على المعالجات التي تمت لقضية القضايا في التصور الكوني الإسلامي وهي المتعلقة بالتصور الاعتقادي ـ نجد أن طبيعة الغايات التي كانت وراء جل الخطابات التي عملت على التصدي لهذه القضية، والتي كانت تتسم بالجزئية أحياناً أو الانحراف أحياناً أخرى، قد أسهمت في غياب تلك المعالجة السوية والمتكاملة لتلك القضية، وتواءمت تلك المعالجة مع قدر غايات أصحابها، وليست مع قدر هذه القضية ذاتها، وموقعها المحوري في بنية التصور الكوني الإسلامي.

فقد تمحورت هذه الغايات التي تقف خلف طرح هذا التصور أو ذاك حول الخطاب العقدي ـ في الغالب الأعم ـ حول كيفية دحض التصورات التي تطرحها الفرق أو المذاهب الأخرى، أو حشد الحجج والبراهين التي تدلل على سلامة الطرح الذي تقدمه، أو النجاح في الدفاع عن التصور الذي يمتلكه كل منهم. وذلك عبر إقامة الأسوار المنيعة التي يصعب اختراقها حول تصوراتهم هذه، ولم يتم الالتفات ـ على النحو الكافي ـ إلى ضرورة الاهتمام بمجمل البناء الذي تحيط به هذه الأسوار[1].

---

(١) ربما لا ينطبق ذلك على الفلاسفة الذين عملوا على معالجة بعض جوانب الخطاب العقدي، والتي استندت بشكل كبير إلى طروح الفلسفة الأرسطية والغايات التي سعت إليها، والتي كانت ترى أن معرفة هذه الأشياء هي غاية في ذاتها وليس وراءها غاية. =

وإذا كان الاكتفاء بتناول هذه القضية عند حدود الدفاع دون التطرق إلى تناول ما ينبني على هداها من قضايا أمراً مبرراً، إلى حد ما، عندما كانت الغاية تتمحور حول الرد على شبهات بعض أتباع العقائد الأخرى، فليس ثمة ما يبرر وقوف تلك الخطابات ـ التي كان همها الرد على غيرها من الخطابات الصادرة عن الأطراف الإسلامية الأخرى ـ عند السعي لتحقيق الانتصار للتصور الذي تحمله، والذي قد يكون انتصاراً متوهماً ولا ينبني على معارف مؤسسة منهجياً.

وقد كان طبيعياً أن يهون ـ مثل هذا الأمر ـ من شأن المعالجة التي تستحقها هذه القضية، والتي يتمحور حولها التصور الكوني الإسلامي برمته (بقية مسلماته وغاياته ووسائله في تحقيق هذه الغايات)، وأن يتبدى القصور بل، والخلل للعيان في شتى الخطابات التي عملت على معالجتها، وأن يضعف الدور الذي كان ينبغي أن يلعبه الخطاب العقدي في شتى أبعاد الفكر والحياة الإسلامية بما يحقق الغايات التي جاء الإسلام لإحرازها في هذا الوجود.

ولعل مثل هذا الخلل هو الذي حدا بالشيخ محمد الغزالي ـ رحمه الله ـ أن يقول حول ما أصاب علم التوحيد ـ ذلك العلم الذي يقع موقع القلب من العلوم التي تناولت مسلمات التصور الكوني الإسلامي ـ «إذا كان التوحيد على النحو الذي وصفنا فإن كتبه التي تشيع بيننا قد فشلت في أداء رسالتها شكلاً وموضوعاً»[1].

وقد ادرك الشيخ على طنطاوي ـ رحمه الله ـ غياب الدور الذي ينبغي أن يقوم به علم التوحيد على نحو جعله يقول «إنني أدعو إلى شيء جديد، هو اقرب للحق، وأنفع لنا. وهو ان ننقل الموضوع من جدال في صفات الله إلى سلوك في الحياة يوصل إلى رضاه»[2].

= انظر: عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، (القاهرة: دار الفجر للتراث، ٢٠٠٤) ص ص٦٦٤، ٦٦٥.

(١) محمد الغزالي، عقيدة المسلم، مرجع سابق، ص٩.

(٢) علي طنطاوي، مرجع سابق، ص٨٢، ٨٣.

المطلب الثالث

سبل تلافي الخلل في بنية الخطاب الاعتقادي

إذا كان الإيمان بالخالق الأعظم ـ جل في علاه ـ هو المنطلق والغاية لعباده المؤمنين، فإن أية محاولة لتصحيح التصور الاعتقادي وجعله تصوراً فاعلاً في حياة المسلمين كما كان عليه في عهد الصحابة والتابعين. . تتطلب بناء الخطاب الذي يرسم ملامح هذا التصور على نحو يتلافي جوانب القصور التي اعترت الخطابات السائدة حيال هذا التصور، والماثلة في غياب الغايات السوية التي تليق بهذا الخطاب، وغياب المنهجية الصارمة التي تمكن من إقامة هذا الخطاب على نحو برهاني، وما ترتب على ذلك من غياب بنية متكاملة يقبل بها كل مسلم ويمكن على هداها إقامة الخطاب الإسلامي الكلي على نحو برهاني. وذلك على النحو التالي:

أولاً ـ سبل تقويم غايات الخطاب الذي يتناول التصور الاعتقادي:

على الرغم من أن وضعية انقسام الخطاب العقدي إلى خطابات متعددة متغايرة تفرض ضرورة بناء خطاب عقدي قادر على درء الاختلاف بين هذه الخطابات، وعلى الرغم من أن ذلك أمراً جديراً بأن يصبح غاية رئيسة لمثل هذا الخطاب العقدي، فإن ثمة غاية علياً ينبغي أن يهدف إليها هذا الخطاب، وهي الوصول إلى الحق الراسخ حيال هذه القضية الجلل، ذلك لأن إدراك مثل هذا الحق هو الشرط الرئيس الكفيل ببناء خطاب إسلامي كلي، لا يختلف عليه مسلمان عاقلان، على أسس رصينة، ومثل هذا الخطاب الكلي القائم على الحق هو الكفيل بتحقيق الخير في أكمل صوره[(١)] وهو ما جاء الإسلام ليحققه للبشرية في الدنيا والآخرة.

---

(١) ثمة حقيقة يصعب إنكارها ألا وهي أن تحقيق الخير الكامل في أي أمر من الأمور على النحو الذي لا يمكن أن ينجم عنه أي شر لن تكون إلا بالإحاطة المطلقة بحقيقة هذا الأمر، وعلى هدى هذه المعرفة المطلقة تتم الحركة المستنيرة بهذه الحقائق، نحو تحقيق الخير المطلق، وأي خلل في هذه المعارف سوف يتبعه حدوث خلل ما في ما يمكن أن يتم تحقيقه من خير عبر التفاعل العملي مع هذا الأمر. حول علاقة الحق والخير، انظر:

ـ توفيق الطويل، مرجع سابق، ص ص٣٨١، ٣٨٢.

وإذا كان أي انحراف عن إدراك الحق في أي خطاب من الخطابات الفرعية التي تنبني على هذا الخطاب العقدي يتبعه بالضرورة انحراف الخطابات الجزئية التي تنبثق عن هذه الخطابات الفرعية عن الحق، وهو ما يعني ـ من ثم ـ عدم إمكانية تحقيق الأهداف التي ترنو لها هذه الخطابات على النحو الذي يتواءم مع غايات الإسلام العليا، فإن أي انحراف عن الحق المطلق في بناء الخطاب العقدي، يعني بالتبعية اختلال بُنى شتى الخطابات الفرعية التي تنبثق عنه والتي تشكل مجتمعة بنية الخطاب الكلي، وهو ما يعني ـ من ثم ـ عدم إمكانية تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود على النحو المأمول.

وإذا أمكن بناء هذا الخطاب العقدي على ذلك النحو البرهاني الراسخ فإن هذا يعني إمكانية بناء كل ما ينبثق عن هذا الخطاب من خطابات فرعية على نحو برهاني، شريطة أن تتم عمليات استقراء ملامح القضايا الفرعية التي تعالجها هذه الخطابات على نحو دقيق ومتكامل.

هذه هي إذن الغاية التي ينبغي أن تقف خلف أي مسعى لبناء الخطاب العقدي بل وأي خطاب إسلامي. . . إنها إدراك الحق، والحق وحده، وإن كانت الغاية التي يسعى إليها الخطاب العقدي ـ إذا ما قورن بغيره من الخطابات ـ هي غاية الغايات، ولما لا والخطاب العقدي هو الخطاب الأم لكل هذه الخطابات.

ولا مراء أن ذلك يبرز جلال الدور المنوط بهذا الخطاب، وعظم المسؤولية الملقاة على عاتق كل من يتصدى لمعالجته. وأي خلل في إدراك هذه المسؤولية وإدراك عظم هذا الدور ـ والتي تفرضه على منشئ هذا الخطاب تلك الغاية الجلل التي ينبغي أن يسعى إليها ـ كفيل بأن يجعل معالجة هذا الخطاب معالجة قاصرة أو منحرفة أو مختلة، وهو ما يجعل هذه المعالجة تخفق في إدراك الحق حيال هذه القضية الجلل.

ثانياً ـ منهجية بناء الخطاب العقدي على نحو برهاني:

من نافلة القول أن نذكر أن أي بناء برهاني هو ذلك البناء الذي يقوم على استنباط نتيجة ما على نحو منطقي غير قابل للمراء من مقدمات مسلم بصحتها، من قبل

أفراد مجتمع الخطاب ونقصد هنا بمجتمع الخطاب أي جمع من الناس يتفق على تصورات ما على أنها حقائق، بغض النظر عن قبول أو عدم قبول من لا ينتمي لهذا الجمع لتلك التصورات، ويكفي القبول المطلق لهذه التصورات من قبل هذا الجمع في جعل النتائج التي تنبثق عنها ـ من عملية قياس دقيقة ـ نتائج ملزمة لكل من ينتمي اليه.

ولا مراء أن أصعب ما في عملية البرهنة هذه هي وضع اليد على تلك المقدمات التي يمكن أن يسلم ـ بها على نحو مطلق ـ كل أفراد مجتمع الخطاب، ذلك لأن عملية استنباط النتائج تكون بعد ذلك أمراً يحتاج فقط إلى تفهم وتطبيق قواعد الاستلال على نحو سليم، بينما يحتاج وضع اليد على المقدمات الكاملة التي يسلم بها جميع أفراد مجتمع الخطاب معرفة كاملة بالقضية محل الاهتمام.

وإذا كان تحقيق البرهنة على هذا النحو الصارم يبدو عسيراً في أي مجال من مجالات المعارف الاجتماعية، بل ويعد استخدامه على مدى متسع خارج نطاق الرياضيات أمراً متعذراً، لصعوبة الإحاطة الكاملة بشتى الجوانب التي تشكل ملامح القضايا الاجتماعية(١) . . إذا كان أمر البرهنة على هذا النحو يصدق على المعارف الإنسانية المحدودة بطبعها حيال حقائق الحياة الاجتماعية، بل وحيال حقائق الطبيعة، فإن مثل هذا الأمر لا ينطبق على العلم الإلهي الذي لا يصح إيمان أي مسلم إلا إذا سلم بأنه حقائق مطلقة، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤] ولما لا وهو صادر عن إله ذي علم مطلق وحكمة مطلقة ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٣]. وهو ما يعني بالتبعية أن أية عملية قياس تنطلق مما أخبر به الخالق ـ عز وجل ـ كمقدمات لها، وتلتزم بشروط الاستدلال المنطقي والدقة اللغوية على نحو صارم، تمنحنا في النهاية نتيجة برهانية مطلقة الصحة على نحو لا يماري فيه مسلم عاقل. وإلا خرج من وصفه بالمسلم أو وصفه بالعاقل.

---

(١) اللهم إلا القضايا البسيطة منها، أما في القضايا المركبة فإن تحقيق ذلك ليس بالأمر اليسير. انظر في ذلك ما أشرنا إليه في الباب الأول من تعقد عمليات بناء المعارف، ليس فقط في المناحي الاجتماعية بل وفي القضايا العلمية أيضاً.

غير أن إقامة مثل هذا البناء البرهاني تتطلب بداهة أن تكون هذه الحقائق الإلهية الموحي بها قطعية في ثبوتها، قطعية في دلالتها على نحو لا يمكن الخلاف عليه[1]،

---

(١) والحقائق قطعية الثبوت والدلالة هي الماثلة في الآيات المحكمات والأحاديث المتواترة قطعية الدلالة والآيات المحكمات هي الآيات البينات واضحات الدلالة التي لا التباس فيها على أحد من الناس، ولهذا قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] أي أصله الذي يرجع إليه عند الاشتباه.

الحافظ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١ (الإسكندرية: مكتبة الحرية، دون تاريخ) ص٣٢٦.

وقيل: المحكم ما يُعرف معناه وتكون حجّته واضحة، ودلائله لائحةً لا يُشتبه، والمتشابه هو الذي يُدرك علمه بالنظر، ولا يعرف العوام تفصيل الحق فيه من الباطل. وقال بعضهم: المحكم ما يستقل بنفسه في المعنى، والمتشابه ما لا يستقل بنفسه إلا بردّه إلى غيره.

ـ الحسين بن مسعود الفراء البغوي، تفسير معالم التنزيل، تحقيق: خالد العك ومروان سوار، ج١ (بيروت: دار المعرفة: ١٩٨٧) ص٢٧٩.

غير أن الإشكالية وكما يقول النيسابوري أن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبة محكمة ولقول خصمه متشابه فالمعتزلي يرى أن ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] محكم و﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] متشابه والسني يقلب الأمر، و﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] محكم عند المعتزلة و﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢] متشابه، والعكس عند السني.

انظر: نظام الدين النيسابوري، مرجع سابق ١٣٨.

وهو ما يعني أن ثمة خلافاً ما حول ما هو محكم وما هو متشابه من الآيات، وإن كان هذا لا يعني أن مثل هذا الخلاف يطول كل الآيات، وإنما يتمثل في بعض النصوص التي يبدو أن ثمة تعارضاً ظاهرياً بين دلالاتها. ومع أن التعمق في فهم هذه النصوص يظهر حقيقة عدم التعارض، وأن كلاهما محكم، وحتى يكون الخطاب العقدي مبنياً على نحو راسخ فلا بد أن يستند إلى الآيات التي لا يوجد أي خلاف ـ بأي حال من الأحول ـ على قطعية دلالاتها.

ويقول نظام الدين النيسابوري في موضع آخر «اشتهر بين الجمهور أن كل أية توافق مذهبهم فهي محكمه وكل آية تخالفه فهي متشابهة» المرجع السابق نفسه، ص١٤٢.

وهو ما يعني أن معيار الحكم على إحكام الآية أو تشابهها هو منطلقات المذهب ذاته، وليست دلالات الآية ذاتها وهو ما يعني أن منطلقات المذهب هي الأصل ودلالات الآية هي الفرع. وهو ما يجعل قراءات العقل حكم على دلالات الآيات وهو ما يسمح للعقل أن يصبح حكماً =

وأي قياس يتم في غياب أي شرط من هذين الشرطين (قطعية الثبوت والدلالة) هو قياس ينبني على مقدمات ظنية وليست برهانية لا يختلف عليها مسلمان عاقلان، وهو ما يعني أن النتائج التي ستنبني على هذه المقدمات التي تفتقر لقطعية الثبوت وقطعية الدلالة، لن تكون نتائج برهانية، وإنما نتائج ظنية إذا قبلها البعض قد يردها البعض الآخر، دون أن يكون قبولها فضيلة أو يكون ردها رذيلة.. وهو ما يجعل من هذه النتائج مدعاة للاختلاف والتفرق قبل أن تكون أداة للتوحد والتجمع، وبالطبع فإن هذه الوضعية لا يمكن مقارنتها بالوضعية التي يمكن أن تتحقق عند امتلاك نتائج مبنية على نحو سليم من مقدمات برهانية لا يختلف عليها مسلمان عاقلان وأي مسلم يرفض قبول هذه النتائج البرهانية يخرج عن وصفه مسلماً عاقلاً لا محالة.

وإذا كانت كل الخطابات الإسلامية جديرة بأن تنبني على هذا النحو البرهاني؛ حتى يمكن تحقيق الغايات التي جاء الاسلام لإحرازها في هذا الوجود على النحو الأمثل، فإن أكثر هذه الخطابات جدارة بأن يبنى على نحو برهاني رصين هو ذلك الخطاب الذي يعد محور التصور الكوني الإسلامي، ألا وهو الخطاب العقدي.

ولا شك أن وضع مثل هذه الحقيقة في الحسبان يفرض أن ينبني مثل هذا الخطاب على منهجية برهانية صارمة تستند إلى الحقائق الجلية الثاوية في النصوص قطعية الثبوت والدلالة.

وهي التي وصفها الكتاب الحكيم بالآيات المحكمات ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧].

غير أن البناء البرهاني لهذا الخطاب لن يتحقق إذا ما تم تناول هذه النصوص قطعية الثبوت والدلالة كما لو كانت جزراً منعزلة، حتى لو أدى ذلك التناول إلى إقامة نتائج برهانية على هدي هذه النصوص، لأن مثل هذا التعامل لن يمنحنا في النهاية إلا حقائق مفككه ليس بينها رابط، لا خطاباً متكامل البنية يقوم على مقدمتين أو أكثر

= على النص بشكل ربما يفتقد إلى ضابط يمكن الاتفاق عليه.

وهذا المعنى أكد عليه ـ أيضاً ـ أحمد ابن تيمية في كتابه درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، (الرياض: دار الكنوز الأدبية، ١٣٩١هـ) ص ص١٦، ١٧.

تتفرع عنهما نتيجة، هذه النتيجة تضحي بدورها مقدمة لما عداها من نتائج وهكذا، حتى يتكون لدينا بناء برهاني متكامل الحلقات ينظُم كل الايات المحكمات التي تتعلق بالخطاب العقدي في بنية واحدة متكاملة.

والواقع ان تحقيق ذلك يتطلب استقراء العلاقات بين هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت على النحو الذي يمكن من اكتشاف ما هو أصل مما هو فرع، أو بلغة المنطق ما هو مقدمات مما هو نتائج، وما هو فروع لهذه النتائج، شريطة أن تتم عملية استقراء هذه العلاقات على نحو منطقي صارم.. ذلك لأن أي إخفاق في إدراك العلاقات القائمة بين هذه النصوص على نحو تام، سوف يحرمنا من الوصول إلى بناء خطاب برهاني متكامل حول هذه القضية الجلل.. حتى وإن كانت بعض نتائج هذا الخطاب نتائج برهانية.

ويمكن استقراء هذه العلاقات على نحو متكامل بداية عبر الإدراك السليم للموقع المحوري الذي يحتله الخطاب العقدي بين مكونات الخطاب الإسلامي الكلي، والدور الذي يقوم به كل عنصر من عناصر هذا الخطاب العقدي في تشكيل ملامح هذا الخطاب الكلي.

وإذا كانت المنهجية الصارمة تفرض بناء الخطاب العقدي استناداً إلى النصوص قطعية الثبوت والدلالة، فإن هذا لا يعني إغفال النصوص ظنية الثبوت (وهي الماثلة في أحاديث الآحاد) أو ظنية الدلالة (وهي الماثلة في الآيات المتشابهات[1] أو الأحاديث المتواترة ظنية الدلالة) أو ظنية الثبوت والدلالة (أحاديث الآحاد ظنية الدلالة).

ذلك لأنه إذا كانت النصوص قطعية الثبوت ظنية الدلالة يصعب الجزم بأنها تشير

---

(١) ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

وقد اختلف في لفظ التأويل، فهناك من يرى مثل ابن جرير الطبري أنه التفسير، حيث استخدم هذا المعنى على امتداد صفحات تفسيره «جامع البيان في تفسير القرآن».

وإن كان التصور الأكثر شيوعاً لدلالة هذا المعنى هو إخراج اللفظ من المعنى الظاهر إلى المعنى المجازي.

انظر ابن رشد، مرجع سابق، ص٢٥.

إلى دلالة بعينها على نحو قاطع؛ فإن هذا لا يعني استحالة إمكانية قراءة ما تحمله على نحو قريب من الدقة لا سيما إذا ما تمت هذه القراءة على هدي التصور المتكامل للخطاب العقدي التي تمدنا به القراءة المتكاملة للنصوص قطعية الثبوت والدلالة وهي الآيات المحكمات التي وصفها الله تعالى بأنهن ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧].

كما أن عدم يقينية ثبوت أخبار الآحاد، وعلى الرغم من أن تأسيس الملامح الرئيسية للخطاب العقدي على هداها عمل غير منطقي، لأن مثل هذه الملامح ينبغي أن تشكلها النصوص قطعية الدلالة والثبوت، فإن ذلك لا يبرر ـ أيضاً ـ إغفال ما جاءت به إغفالاً تاماً، لأننا ينبغي أن نضع في حسباننا مبدأ عقلياً صحيحاً فطن إليه الفيلسوف السكندري القديم «سكستوس أميريكوس وهو» أن الإنكار مظهر من مظاهر التيقن وتطبيق مثل هذا الأمر على كل من يشك في أمر ما على نحو يدفعه هذا الشك إلى إنكار هذا الشيء يجعل مثل هذا المنكر يدخل في زمرة أهل اليقين[(١)].

ولا مراء أن رفضنا الاستناد إلى هذه الأحاديث لعدم التيقن من ثبوتها يعني أننا نجزم بعدم ثبوت ورود هذه الأحاديث عن الرسول ـ ﷺ ـ وليس مجرد الشك في هذا الثبوت وهو ما يعني إلغاء أي احتمال لورودها عن الرسول ـ ﷺ ـ ذلك لأن مجرد ورود هذه الأحاديث الرسول يفرض على المنطق السوي أن يأخذ كلا الجانبين في حسبانه، لا أن يرفض أحداهما على إطلاقه، ويقبل الآخر على إطلاقه. لأن الأمر في هذه الحالة يتحول إلى يقين.

وعلى هذا فإن احتمالية ورود هذه الأحاديث فعلاً عن الرسول ـ ﷺ ـ تفرض حتمية وضعها في الحسبان عند بناء الخطاب العقدي، شريطة التثبت ـ على قدر الإمكان ـ من سلامة الدلالات التي تحملها، ليس فقط عبر قياسها على ما قررته النصوص القطعية الثبوت والدلالة، وإنما، وفي الأساس، عبر معايرتها، بمجمل ما تقرره البنية البرهانية للخطاب العقدي التي تشكل ملامحها الرئيس أم الكتاب من الآيات المحكمات أولاً. وعبر النظر في الدور الذي تضطلع به هذه النصوص أو

---

(١) انظر: توفيق الطويل، مرجع سابق، ص٣٠٧.

بعضها في تدعيم أو تفصيل أو توضيح بعض ملامح هذه البنية ثانياً، وعبر النظر في طبيعة الدور الذي تسهم به هذه النصوص في تدعيم ملامح الخطاب الإسلامي الكلي الذي يرسم السبل المثلي لتحقيق غايات الإسلام على النحو الأمثل. . ثالثاً.

وهكذا. . وإذا ما توافرت هذه الشروط عند التعاطي مع النصوص ظنية الثبوت والدلالة والتي تمس جانباً ما من جوانب الخطاب العقدي، فلا معنى هنا للتوجس من الاستناد إليها في إثبات أمر ما من أمور العقيدة أو نفيه. . أما إذا كانت ألفاظ أي نص من هذه النصوص تخالف على نحو صريح ما يقرره نص قطعي، أو تتعارض مع الأسس البرهانية التي تشكل البنية الكلية للخطاب العقدي والتي أسست لها النصوص قطعية الثبوت والدلالة، فإن القول هنا بالأخذ بمثل هذا النص والجزم بأنه أمر يفيد اليقين[1] وفي أمر جلل كالعقيدة، هو قول مناف للعقل. . فلا يعقل أن نضحي بصرح متكامل نبنيه استنادا إلى النصوص المحكمات قطعية الثبوت والدلالة والتي وصفها القرآن بإم الكتاب، من أجل الانتصار لنص أو مجموعة نصوص ظنية الثبوت. كما أنه ليس من العقل الادعاء بيقينية أي من هذه النصوص ومنحها حجية تعادل حجية القرآن والسنة المتواترة، وليس من المصلحة محاوله التوفيق بين النصوص الظنية والقطعية عبر تأويل النصوص القطعية على النحو الذي يخفي ما بينهما من تعارض، أو يقلل من حدته، لا سيما وأن مجمل هذه النصوص ظنية الثبوت والدلالة تعالج قضايا ليس لها أي دور محوري في تشكيل الملامح الرئيسة للخطاب العقدي، بل ربما كان دور بعضها ـ والذي يخالف على نحو واضح نصوصاً قطعية الثبوت والدلالة ـ في زلزلة العقيدة أقرب للتحقق. بل ويكفي ما أفرزه، ولا يزال يفرزه، الاختلاف حول حجيتها في العقائد من اختلاف وفرقة بين المسلمين على النحو الذي قد يصل إلى تكفير البعض للبعض الآخر. وما أدت إليه الفرقة بين المسلمين من مآس ـ وما زالت ـ خير شاهد على خطورة التمسك بهذه المنهجية المختلة.

---

(١) انظر على سبيل المثال:
محمد ناصر الدين الألباني، مرجع سابق، ص٨١، ٤٠.
ـ علي بن أحمد بن حزم، مرجع سابق، ص١١٢.

ثالثاً ـ بنية الخطاب العقدي:

في ظل اختلاف الغايات التي تقف وراء تناول الخطاب العقدي، والغفلة عن ضرورة بناء هذا الخطاب، منظوراً إليه على أنه مقدمة لخطاب كلي، وما يعنيه ذلك من خطورة أي خلل في بناء هذا الخطاب، وفي ظل غياب الصرامة المنهجية بل والدفاع عن منهجيات بادية الاختلال.. في ظل ذلك كان طبيعياً أن يتم تقديم بُنى متغايرة ومفككة لهذا الخطاب.. بُنى لا يصلح أن يقام على أي منها خطاب إسلامي متكامل، وأن تلتهم أغلب الجهود ـ التي بذلت في تشييد هذه البنى ـ قضايا ليس لها أي مردود إيجابي في بناء ذلك الخطاب العقدي الرصين الذي يقام على دعائمه الخطاب الإسلامي المتكامل.

في ظل هذه الوضعية تبدو عملية تلمس ملامح بنية الخطاب العقدي ـ الذي ينبغي أن يقوم على حقائق برهانية راسخة ـ ضرورة تفرضها طبيعة الدور الذي يضطلع به هذا الخطاب العقدي في بناء الخطاب الكلي.

ولما كانت ملامح الخطاب الكلي تتشكل على هدي حقائق الخطاب العقدي، فإن هذا يعني أن ملامح الخطاب الكلي تعد ضابطاً لملامح البنية التي ينبغي تدشينها للخطاب العقدي، فما يصب من ملامح الخطاب العقدي في صالح الخطاب الكلي ـ ومن ثم ـ في صالح تحقيق غايات الإسلام يتم الاهتمام به، وما لا طائل منه يتم التغاضي عنه. وهو المنهج عينه الذي نراه متألقاً في كل سورة من سور القرآن الكريم.

وعلى ذلك، فإن الحديث عن بنية الخطاب العقدي يتطلب بداية معرفة موقع هذا الخطاب من الخطاب الكلي، وفي ضوء هذا الموقع وفي ضوء الغايات والمنهجية الصارمة التي ينبغي أن تحكم عملية بناء هذا الخطاب، يمكن تلمس سبل إقامة هذه البنية على نحو برهاني.

أ ـ موقع التصور العقدي من بنية الخطاب الكلي:

يحتل هذا التصور ـ وكما أشرنا لذلك سلفاً ـ موقع القلب من الجسد بالنسبة للخطاب الكلي بشتى تفرعاته حتى أن شتى مكونات هذا الخطاب (باقي مسلماته،

غاياته، وسائله لتحقيق هذه الغايات) لا تعدو إلا أن تكون نتائج طبيعة لهذا التصور. فعلى هدي هذا التصور تتشكل الطروح المتعلقة بـ:

أ - **الوحي**: وكيف أنه حق علوي مطلق ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [البقرة: ١٤٧].

ولما لا وهو صادر عن خالق مطلق العلم ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [يونس: ٦١] وحكيم خبير ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨]. . ولا يمكن فهم حقيقة كل ما جاء به الوحي «كتاب الله المسطور» ولا كتاب الله المنظور (الكون بكل ظواهره وآياته) بل ولا أية صغيرة أو كبيرة تحدث في كون الله (تعالى) على نحو صحيح دون فهم حقيقة خالق هذا الوجود تبارك في علاه. وحقيقة صفاته العلى، والتي يعد الوحي، بل وكل شيء في هذا الوجود مظهراً لعظمتها ودليل على كمالها.

ب - **اليوم الآخر**: وهو اليوم الذي يقيمه الخالق - المبدئ المعيد الحسيب الباعث الشهيد، ليحاسب فيه الكافرين والظالمين بعدله - لكونه (تعالى) هو العدل - ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٠] ويكافئ فيه المحسنين برحمته - فهو الرحمن الرحيم - ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِى رَحْمَتِهِۦ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْمُبِينُ﴾ [الجاثية: ٣٠].

وأي فهم لحقيقة اليوم الآخر، وانعكاسات هذا اليوم على الغايات التي يمكن أن يسعى الإنسان إلى إحرازها في هذا الوجود، وقدر ما يمكن أن يحرزه الإنسان من غايات في هذه الدنيا مقارنة بما يمكن إحرازه في الحياة الخالدة، إن أي فهم لأي أمر من هذه الأمور، يظل - أيضاً - فهماً مبتوراً دون فهم حقيقة الإله خالق الدنيا والآخرة، والمهيمن على كل شيء في هذا الوجود.

جـ - ولأنه (تعالى) هو الغني عن خلقه ﴿إِن تَكْفُرُوٓا۟ أَنتُمْ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ حَمِيدٌ﴾ [إبراهيم: ٨] فإن الغايات التي جاء الإسلام لتحقيقها في هذا الوجود تصب كلها في النهاية في تحقيق الحياة الطيبة - لكل من أمن بالله ربا

ومعبوداً ـ في هذه الدنيا، والفوز بجنة الخلد في الآخرة ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧] ولأن الله (تعالى) ذو قدرة مطلقة وبيده مقاليد كل شيء في هذا الكون فإنه الوحيد الذي يضمن للكائن البشري أن يحقق أعلى ما يصبو إليه من غايات في هذا الوجود شريطة أن يخلص العبودية لله (تعالى) عبر الاضطلاع بدور الخلافة الذي خلق من أجله على الوجه الأكمل.

د ـ أما الوسائل التي يمكن خلالها تحقيق هذه الغايات فهي لا تعدو إلا أن تكون طاعة أوامره (تعالى) في فعل كل ما هو خير واجتناب كل ما هو شر... وأني لهذه الأوامر أن تكون غير ذلك وهي لا تعدو إلا أن تكون تجلياً للصفات العلى للإله الأعظم الذي لا يأمر إلا بالقسط ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ ۖ﴾ [الأعراف: ٢٩]، وبفعل الخير.. ﴿وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧] وكل ما تصلح به الحياة على وجه هذه الأرض ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦].

وأي خطاب يسعى لترسيم السبل والوسائل التي يمكن خلالها تحقيق غاية ما من غايات المجتمع المسلم بمعزل عن التصور العقدي المتكامل، يعد إجحافاً لحق هذا التصور في أن يكون المقدمة الرئيسة التي ينطلق منها هذا الخطاب في ترسيم تلك السبل والوسائل، بل والمقدمة الرئيسة في كل قول يقوله المسلم منا، وفي كل مسلك يسلكه.

وهكذا.. تتشكل على هدي التصور العقدي شتى ملامح الخطاب الكلي، ولا مراء أن أي اختلال في بنية الخطاب العقدي يعني اختلال التصور الكوني برمته. ويعني ـ من ثم ـ اختلال النتائج التي تترتب على تطبيق هذا التصور في أرض الواقع.

كما أن أي تناول لأي جانب من جوانب الخطاب العقدي على نحو لا يدعم بنية خطاب التصور الكوني يفقد هذا الجانب مبرره. وقد أدى عدم مراعاة هذا الضابط بالمعالجات التي تمت لهذا الخطاب من قبل الفلاسفة المسلمين، ومن قبل المتكلمين

للخوض في قضايا لا طائل من وراءها[1]. ولو كان ثمة شيء إيجابي يمكن أن يترتب على معالجة هذه القضايا في تدعيم بنية خطاب التصور الكوني، لما توانى الوحي عن تناوله ومعالجته. أما وأن الوحي قد سكت عنها فإن هذا يعني أن مثل هذه الأمور لا طائل من الخوض فيها لا سيما وأن القرآن أعلن صراحة أن الله أكمل للمسلمين دينهم ﴿. . . ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا . . ﴾ [المائدة: ٣].

ولا مراء أن الخوض في هذه الأمور خارج مظله الوحي والاعتماد فيها على العقل وحده لن يمنحنا إلا نتائج ظنية أقرب إلى التوهمات منها إلى الحقيقة، ولا يملك أحد أن يبرهن على أمور من هذا القبيل اللهم إلا عبر رد الغائب إلى الشاهد وهو أمر قائم على افتراض ظني وهو معايرة كل ما لا نعرف كنهه قياساً إلى أقرب شيء مرت به خبراتنا، أو نسجه خيالنا، أو ركبه من هذه الخبرات ومن هذه الخيالات عقلنا، وهي أمور لا تخرج ـ في النهاية ـ عن نطاق الخبرة الإنسانية.

وهو ما يعني أن الحديث عن الغيبيات التي تقع خارج نطاق هذه الخبرة تماماً هو افتراضات قد لا تمت لحقيقة الغيب ـ لا سيما الغيب الإلهي ـ بصلة. بل ويمكن أن تذهب بصاحبها إلى طريق يبعده عن ثوابت التصور القرآني للخطاب العقدي، وتدفع به في هذه الحالة إلى السعي إلى تأويل نصوص القرآن على النحو الذي يتوافق مع التوهمات الذي ذهب إليها.

وطبيعياً في مثل هذه الحالة ـ والتي يستحيل معها تقديم طروح برهانية أن تكون

(١) ولعل أبرز القضايا التي تم تناولها في هذا الصدد هي تلك التي تحدثت عن ذات الخالق (وهل يعلم بعلم حديث أم بعلم قديم أم لا، وما إذا كان يريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة أم لا، وهل صفاته هي الذات أم زائدة عن الذات، وما إذا كان الله سبحانه وتعالى بجسم أم ليس بحسم).

انظر، ابن رشد، مرجع سابق، ص ص٧١، ٧٩.

ـ كذلك موقف المعتزلة من قضية الصفات والذي يتشابه مع ما ذهب إليه الفلاسفة من استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة، وما إلى ذلك من صفات للمبدأ الأول. وحول الرد عليها انظر:

ـ أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط٦، سلسلة ذخائر العرب، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧) ص١٧٢.

كافة الطروح المقدمة طروحاً ظنية لا تلزم أحداً بنتائجها ـ أن يحدث الاختلاف والتفرق، ولما كان هذا الاختلاف هو اختلاف في أبجديات الدين، ولما كانت بعض الطروح تناقض الوحي على نحو يصعب إنكاره، فقد كان طبيعياً أن يؤدي ذلك إلى إحداث اختلافات كبرى في بنية الخطاب العقدي بين المسلمين وهو ما أورثهم تفرقاً وتشرذماً وتكفيراً وتبديعاً من بعض الفرق لبعض الفرق الأخرى[1] على أمور لم يكسبهم تناولها شيء، وكاد أن يؤدي ببعض هذه الفرق إلى أن تخسر كل شيء.

وهكذا.. وفي ظل غياب الضابط الذي يمكن الاحتكام إليه في أي جهد يسعى إلى معالجة الخطاب العقدي كان طبيعياً أن تغيب البنية الموحدة وأن تصبح إمكانية قيام مثل هذا الخطاب العقدي الموحد أمراً محالاً.

ب ـ الملامح العامة لبنية الخطاب العقدي:

لا يهدف حديثنا ـ هنا ـ عن بنية الخطاب العقدي إلى تلمس شتى القضايا التي يعالجها هذا الخطاب[2] لا سيما تلك المتعلقة بإثبات وجود الله (تعالى) ووحدانيته ونفي الشريك عنه والوالد والصاحبة والولد، ذلك لأن من يماري في مثل هذه الأمور يخرج من الإسلام بلا جدال، وهو ما يعني أن تناولنا لما تم طرحه في الخطاب العقدي في هذه القضايا لن يضيف جديداً فهو أمر محسوم. أما ما يهمنا هنا الحديث

---

(١) قسم ابن رشد الطوائف التي يدعي كل منها أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال، إلى أربع رئيسة هي: الطائفة التي تسمى الأشعرية... والتي تسمى بالمعتزلة، والطائفة التي تسمى بالباطنية، والطائفة التي تسمى بالحشوية. ويصف ابن رشد هذه الطوائف بقوله «وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع على ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس... وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة، وتأويلات مبتدعة».
انظر، ابن رشد مرجع سابق، ص٤٦.

(٢) يعد الخطاب العقدي خطاباً متسعاً ويمكن أن يشمل تحت الحديث عنه كل ما ينتمي إلى ما يسمى علم الإلهيات وهو مبحث ذو قضايا متعددة تكاد تحتل جل المساحة التي تحتلها الدراسات الميتافيزيقية.

عنه في تتبعنا لملامح بنية هذا الخطاب فهو تلك الجوانب التي ثمة اختلاف ما حولها، وهي المتعلقة أساساً بالتصورات المطروحة حيال ذات الله (تعالى) وصفاته، والتي سبب الخلاف حيالها ـ ولا يزال ـ خللاً لم يقف عند الخطاب العقدي وحده وإنما امتد إلى الخطاب الإسلامي برمته.

وفي ضوء الموقع الذي يحتله الخطاب العقدي في بنية الخطاب الكلي، والذي يقع فيه من بقية الخطابات التي تشكل بنية الخطاب الكلي موقع المقدمة من النتيجة، وفي ضوء ما أشرنا إليه سلفاً، من أن الأمر الذي أورث الخلاف في معالجة هذه المقدمة الأم هو الاختلاف في تناول قضيتين رئيسيتين هما قضية الذات وقضية الصفات، واختلاف المناهج والغايات التي كانت تقف وراء تناول هاتين القضيتين، في ضوء ذلك يمكن القول: إن أي تصور لبنية أي من هاتين القضيتين، وحتى يقوم على نحو برهاني، لابد أن يضع في حسبانه أموراً ثلاثة:

أولاً: تناول هاتين القضيتين لا على قدر اتساع وعمق الأرضية التي تحتلها كل واحده منهما ولكن على قدر ما انبنى عليهما بالفعل من طروح، وهي الطروح الماثلة في كل القضايا التي عالجها الوحي والتي يمكن اختصارها في القضايا الكبرى أو (مقولات التصور الكوني)[1].

وهو ما يعني الالتزام بالمنهج الذي تعامل به الوحي مع هاتين القضيتين حيث

---

(١) شبيه بذلك من يحفر في أرض مترامية الأطراف عميقة الغور ولكنه في حفره هذا لا يسعى إلا إلى الوصول إلى عمق معين وعلى مسطح معين بالقدر الذي يمكن من إقامة البناء الذي يسعى إلى إقامته. فالحاكم هنا في الامتداد السطحي، أو التعمق، ليس عمق أو امتدد المساحة التي يتم فيها الحفر، ولكن الحاكم طبيعة البناء الذي يتم السعي إلى إقامته على هدى عملية التأسيس هذه. وهذا يعني أننا إذا ما أردنا أن نضع أيدينا على طبيعة الأساس الذي ينبني عليه مجمل الخطاب الإسلامي وهو الخطاب العقدي فلا بد أن نضع هذه الحقيقة في حسباننا، وهو التعمق في التأسيس على القدر الذي يقام عليه بناؤها، هذا من ناحية، والأمر الآخر هو التعمق على النحو الذي تتيحه لنا الإمكانيات التي نمتلكها.
فنحن هنا نسعى في تلمسنا لهذه الأسس لتحقيق غاية ما هي البناء، وليس الهدف تتبع عمق هذه الأرضية أو امتدادها في حد ذاته. على الرغم من أن إمكانياتنا الحقيقة لا تمكنا من تحقيق هذه الغاية أبداً.

إن الوحي عالج تلك المناحي التي تطلبها بناء الخطاب الإسلامي الكلي.. ولم يعالج أي من الجوانب التي ليس لها أي مردود إيجابي في فهم حقيقة الخالق - عز وجل -، وهذا المنهج ينبغي اتباعه في تناول هذه القضية الجلل، عبر تجاوز تلك الجدليات المتداولة بين الفلاسفة أو المتكلمين حول كثير من القضايا التي لا طائل من ورائها.

ثانياً: بناء شتى طروح الخطاب العقدي حول أي من القضيتين، استناداً إلى نصوص راسخة[1] وضرورة أن تكون المنهجية المستخدمة في التوصل إلى أي من المقولات المرتبطة بهاتين القضيتين، منهجية تؤدي إلى نتائج برهانية، وليست ظنية. وذلك على النحو الذي عرضنا له في حديثنا عن المنهجية التي ينبغي اتباعها في بناء هذا الخطاب.

ثالثاً: مراعاة أن ثمة علاقة بديهية بين القضيتين لا بد أن توضع في الحسبان عند تناولهما، هذه العلاقة تأخذ شكل علاقة المقدمة بالنتيجة، حيث تنبني قضية الصفات على قضية الذات، وأي تفهم حقيقي لصفات الخالق سبحانه لن يكون تفهماً متكاملاً إلا عبر تفهم حقيقة الذات. وأي إخفاق في بناء الخطاب المتعلق بحقيقة الذات على نحو برهاني يعني إخفاق إمكانية بناء خطاب الصفات على هذا النحو، ومن ثم إخفاق بناء الخطاب العقدي بل والخطاب الإسلامي برمته.

بل إن النصوص التي عالجت كل قضية من هاتين القضيتين (قضية الذات وقضية الصفات) تقوم بينها - أيضاً - علاقات داخلية؛ فمنها نصوص تعد مقدمات أم، تليها نصوص تحتل مكانه ثانوية، وهكذا إلى أن تكتمل البنية. ولا يمكن تحديد ما هو مقدمة من هذه النصوص وما هو نتيجة إلا على ضوء فهم الموقع الذي يحتله هذا النص أو ذاك في البنية الكلية للقضية التي ينتمي إليها. وإلا أصبحت معالجة مفككة،

---

(١) وهو ما يعني تأطير القضايا التي تشكل ملامح هذه البنية على نحو دقيق، فحتى لو كان ثمة جانب ما من الجوانب يمكن أن يسهم بشكل أو بآخر في مزيد من الفهم لهذه البنية دون أن يستند إلى نصوص راسخة، فإن أي قراءة له لا بد أن تعضدها النصوص الراسخة في معناها، أما إذا تنافت فيتم استبعادها لأن النصوص الراسخة تكفلت بتوضيح شتى الجوانب الرئيسة في البنية. والتي تشكلت على النحو الذي يمكنها من أن تمثل الأساس المتين لمجمل الخطاب الإسلامي ولم تتجاوز ذلك.

ومثل هذه المعالجة لا يمكن أن تقيم علاقات منطقية متكاملة بين شتى مكونات هذه القضية و ـ من ثم ـ لا يمكن أن تمنحنا بنية برهانية متكاملة لها.

بعد الإشارة للشروط الواجب توفرها لقراءة قضيتي (حقيقة الخالق عز وجل وحقيقة صفاته) على نحو برهاني، نعرض للكيفية التي يمكن أن تتم عبرها هذه القراءة.

١ ـ حقيقة ذات الخالق عز وجل:

على الرغم من أن إعمال العقل المجرد في الكون «كتاب الله المنظور» بآياته اللامتناهية، كفيل بتسليم هذا العقل بوجود إله خالق ومدبر لهذا الكون وكفيل أن يستنبط ـ ودونما مشقة ـ بعض الصفات التي لا بد أن يتصف بها هذا الخالق، مثل صفات الخلق والحياة والقدرة والإبداع والقيومية وما إلى ذلك من صفات يمكن أن يستدل عليها بأدلة ظاهرة يمكن الاتفاق حيالها... على الرغم من إمكانية كل ذلك ويسره على العقل، وعلى الرغم من أن إقرار العقل بوجود الخالق (تعالى) عبر هذه الدلائل يعد المقدمة التي ينبني عليها إيمانه وتصديقه للرسل، فإن أية محاولة من قبل العقل لمعرفة حقيقة ذات الخالق (سبحانه)، والتي هي غيب محض، هي أمر فوق طاقته[1]، ولا يمكن لأي طرح يطرحه حول هذا الأمر أن يستند إلى دليل قطعي، ولن يعدو أن يكون ضرباً من التوهمات التي تقوم على افتراضات تستند إلى بعض التخمينات أو الخيالات أو التشبيهات، التي تصف ـ بوعي أو بدون وعي ـ ذات

---

(١) عن ابن عباس رضي الله عنهما أن قوماً تفكروا في الله عز وجل فقال النبي: «تفكروا في خلق الله، ولا تتفكروا في الله، فإنكم لن تقدروا قدره» قال العراقي: رواه أبو نعيم في الحلية بإسناد ضعيف.

انظر: أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج٦، ط٤ (بيروت: دار الكتاب العربي بيروت، ١٤٠٥) ص٦٧.

ورواه الأصبهاني في الترغيب والترهيب بإسناد أصح منه.

وقد أفاض الشيخ الألباني في بيان طرق هذا الحديث وقال في نهاية كلامه و«بالجملة فالحديث بمجموع طرقة حسن جميل والله اعلم».

ـ محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها ج١ (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٨) ص٣٩٥.
=

الخالق سبحانه وتعالى قياساً على بعض التصورات التي يستمدها صاحب هذا الخطاب من الخبرات والمعارف التي أتيحت له في العالم المحسوس[1]. يدلل على ذلك عدم وجود خطاب عقلي عن ذات الخالق سبحانه وتعالي ـ وعبر التاريخ ـ استطاع أن يحرز قبولاً من قبل الجميع. وإنما هي خطابات تتناقض فيما بينها. ويلفظ، غالباً، لاحقها سابقها.

وهكذا.. تتجلى لنا استحالة أية إمكانية لمعرفه العقل لحقيقة ذات الخالق ـ عز وجل ـ، وأن أقصى ما يمكن معرفته عنه هو بعض الأوصاف التي يمكن أن يستنبطها التأمل العقلي من آياته المبثوثة في الكون.

غير أن مثل هذه الصفات المحدودة التي يمكن الاتفاق عليها لا تمدنا بذلك التصور المتكامل الذي ينبغي أن يملأ أركان نفوسنا عن ذات الخالق سبحانه وتعالى. وتظل مثل هذه المهمة هي مهمة لا يمكن أن يحسمها إلا الوحي. ولما كان إدراك ذات الخالق (سبحانه) وتعالى أمراً مستحيلاً على العقل، ومحال أن تحيط لغة البشر ـ والتي وضعت لترمز إلى أمور لا تخرج في النهاية عما خبرة هؤلاء البشر[2] ـ بأمر جلل مثل ذلك. فقد اكتفى الوحي بأن ينفي عن ذات الله تعالى أي شبيه أو مكافئ، ويرد ما يمكن أن يطوف بالعقل من إمكانية لإدراكه أو الإحاطة بعظمته، وعوضاً عن طرح ما لا يمكن للعقل إدراكه عن ذات خالقه العلية، جاءت آيات الوحي لتهب العقل البشري التصور المتكامل الذي ينبغي أن يحمله لخالقه وخالق الكون، وذلك عبر تعريفه بكل ما يهمه الإحاطة به من صفات خالقه ـ عز وجل ـ، وهي الصفات الثاوية في أسمائه الحسنى.

= وقال العجلوني بعد أن ذكر طرق هذا الحديث «وأسانيدها ضعيفة، ولكن اجتماعها يكسبها قوة ومعناها صحيح» ـ العجلوني، كشف الخفاء ج١، طبيعة ٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨).

(١) أدرك ابن عربي أن الحس يتعلق ويدور الخيال في نطاقه و ـ من ثم ـ فإن ما لا يقع عليه الحس لا يمكن تخيله انظر: عمر التومي الشيباني، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، ط٣، (طرابلس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢) ص.١٣٩.

(٢) علي طنطاوي، مرجع سابق، ص٧٥.

وهكذا إذا ما أراد العقل أن يعرف ذات خالقه، أو صفاته على نحو متكامل ويقيني فليس لديه سوى الوحي سبيل، وأي سبيل غير ذلك هو سبيل الظن والتخمين. وهو سبيل لا يلجأ العقل إليه إلا اضطراراً، وعندما لا يجد ثمة مصدراً ليقين. أما إذا ما توافر له هذا المصدر فلا مراء أنه يصبح من العبث ترك اليقين واللهاث وراء توهمات وظنون[1].

بعد تقرير هذه الحقيقة تأتي عملية وضع اليد على النصوص التي تتحدث عن ذات الخالق (تعالى) وهذه النصوص بعد أن تنفي عنه (تعالى) الشريك ﴿ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢] والند ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [فصلت: ٩] والصاحبة ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٠١] والوالد والولد ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣] بعدها يأتي نص قراني محكم ينفيَ على نحو قاطع أية إمكانية لتخيل ذاته (تعالى) عبر ما قد يطوف بالذهن من أوهام أو تشبيهات أو خيالات، معلنا أن الخالق الأعظم ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] مما قد يذهب إليه الخيال أياً كان سمو هذا التخيل، وتعد هذه الآية المحكمة بمثابة المقدمة الأم التي ينبني عليها خطاب الذات، ثم تأتي آيات أخرى نتيجة لهذه الآية لتعلن أن الله (تعالى) ـ ولما لم يكن في هذا الوجود ما يماثله في شيء فإنه (تعالى) ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤] وأنه (تعالى) فوق أن يحاط به وبعظمته المطلقة ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠].

وأني لذات أن تحيط به علماً وهو الذي ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

وعلى هذا فإن أي حديث عن ذات الخالق، (سبحانه)، سوى أنها غيب

---

(١) ومثل ذلك ما نراه لدي بعض المتكلمين الذين أعطوا الحرية لعقولهم لبحث كل شيء ـ وجعلوه أساس النظر في الإيمان كله، عالم الغيب والشهادة وبحثوا في أمور هي وراء العقل ذاته.
للمزيد انظر: هشام البدراني، مرجع سابق، ص٤٩.

مطلق، ولا يحيط بها عقل وأنها كمال مطلق على نحو لا يبلغه خيال، هو نوع من التوهم الذي لا دليل عليه.

ولعل أشد أنواع هذه التوهمات هي التي تجلت في تقرير المشبهة والمجسمة على نحو جازم أن لله عيناً أو يداً أو وجهاً، وكونه (تعالى) استوى على العرش، استناداً إلى الآيات ظنية الدلالة وأخبار ظنية الثبوت والدلالة، أشارت إلى أن الله ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة[1]، أو أنه (تعالى) يضع قدمه في النار أو أن له أصابع[2] وما إلى ذلك من أحاديث، فزعم البعض ـ استناداً إليها ـ أن الله يشبه الإنسان. ومنهم من قال هو جسم كالأجسام ومنهم من قال بل هو جسم لا كالأجسام[3] على الرغم من أن الآيات المحكمات التي أشرنا إليها تواً تناقض ذلك تماماً. وأن معالجة هذه الأمور ـ حتى لو افترضنا جدلاً إمكانية حسمها على نحو برهاني ـ ليس لها أي أثر في علاقتنا بخالقنا وليس لها أي انعكاس على الغاية التي لأجلها خلقنا، ولا على الوسائل التي ينبغي أن نسلكها سعياً لتحقيق هذه الغاية.

وفي سبيل التفلت مما قررته الآيات المحكمات، وفي ظل انعدام الضبط المنهجي في تناول هذه القضية الجلل، وانعدام الغاية السوية التي ينبغي أن تحكم تناول هذه القضية، وغياب النظر إلى هذه القضية على أنها مقدمة للخطاب الإسلامي برمته.. في سبيل ذلك جُعلت هذه المقدمات، من قبل البعض، وهي النصوص

---

(١) يقول الرسول ﷺ، «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا» رواه البخاري، في كتاب التهجد باب الدعاء والصلاة في آخر الليل حديث رقم (١٠٩٤) ترقيم البغا.

انظر: ـ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى أديب البغا، ج١، ط٣ (بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧) ص٣٨٤.

(٢) حديث «إن قلوب بني آدم كلها في إصبعين من إصبع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء» رواه مسلم كتاب القدر باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء حديث رقم ٢٦٥٤.

ـ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ج٤، ط٢، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ب ت) ص٢٠٤٥.

مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٤٥.

(٣) أبو حفص عمر بن عبد العزيز قريشي، حقيقة الإيمان، ج١، سلسلة العقائد، ١ دون ناشر، دون تاريخ ص٣١٧.

القطعية التي تحدثت عن ذات الله (تعالى)، جُعلت نتائج... وجُعلت النصوص الظنية الدلالة أو الثبوت أو الثبوت والدلالة، والتي أشارت لهذه الصفات مقدمات، وأصبح من ثم التصور الذي يتم طرحه لذات الخالق (تعالى) نتيجة لما تقرره هذه النصوص الظنية بدلاً من أن يكون مقدمة لها.

وقد كان طبيعياً أن يقابل هذا التناول المشوه لهذه القضية الجلل برد فعل عنيف من قبل بعض الفرق الكلامية وعلى رأسها المعتزلة، والتي كادت تنفي كل صفات الخالق للنجاة من وهدة التشبيه هذه بما فيها صفات الإرادة والقدرة والسمع والبصر[1] وما إلى ذلك من صفات قررتها الآيات المحكمات على نحو غير قابل للتأويل، دون أن تتطرق هذه الآيات للكيفية التي تعمل بها هذه الصفة، وهو ما يجعل أي قول ينفي هذه الصفات يخالف نصاً قطعي الدلالة والثبوت، كما أن أي قول يجزم بكيفيتها هو نوع من الخطل.

وفي ظل مثل هذا الصراع حول قضايا ليس هناك أية إمكانية للجزم فيها وهي قضايا لم يأت فيها نص قطعي لكونه لا جدوى للخوض فيها.. في ظل ذلك كان طبيعياً أن يلتهم هذا الصراع جل المساحة التي احتلها الخطاب العقدي، وأن يشكل الهم الرئيس لطروح هذا الخطاب حسم هذه القضايا على النحو الذي يؤيد التصور الذي يتبناه هذا المذهب أو الفرقة أو ذاك، وأن يتوارى الهم الذي كان ينبغي أن تسعى إليه كل هذه الخطابات.. وهو تأسيس هذا الخطاب على نحو راسخ من الحق بما يمكن من إقامة خطاب إسلامي كلي قادر على تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود.

ولعل الاستغراق في معالجة هذه القضايا هو الذي خلق الغفلة عن المعالجة المتكاملة لذلك الجانب الجلل من الخطاب العقدي، والذي لا يمكن أن ينبني إلا على تصور سوي لذات الله (تعالى)، تصور يقوم على ما يمكن أن يطلق عليه بحق صفات الله (تعالى) وهي الصفات الثاوية في أسمائه الحسني، وهي الصفات التي يمكن الانطلاق منها في بناء تصور إسلامي متكامل لكل شيء في هذا الوجود.

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٣١٧، ٣١٨.

إذاً، فأي خطاب عن ذات الله (تعالى) يعد خطاباً قاصراً أو مختلاً ما لم ينته إلى أن الله (تعالى) واحد أحد فرد صمد لا شريك له ولا صاحبة ولا والد ولا ولد، وليس له مكافئ، فهو (تعالى) ليس كمثله شيء، وهو (تعالى) أول بلا ابتداء وآخر بلا انتهاء وحي لا يموت وقائم بذاته، به يقوم كل شيء في هذا الوجود. وهو (تعالى) لا يحيط بقدره ولا بعظمته كائن في هذا الكون فذاته (تعالى) فوق أن يحاط بها كما أن صفاته (تعالى) لا يملك أي عاقل إلا أن يسلم أنها كاملة كمالاً مطلقاً. . أما مدى هذا الكمال فالإحاطة به فوق قدرة أي عقل.

٢ ـ صفات الخالق عز وجل:

كان طبيعياً أن يمتد الخلل المنهجي الذي أصاب تناول المقدمة الرئيسة التي ينبني عليها خطاب الصفات، وغياب الغاية الحقيقية التي كان ينبغي أن تحكم معالجة هذه القضية الجلل. . إلى ذلك الجانب الهام من الخطاب العقدي، وهو الذي يتعلق بصفات الله (تعالى).

ويأتي الخلل هنا من النظر إلى كون الله له يد أو عين أو وجه أو كونه استوى على العرش، وما إلى ذلك، على أنها تعد صفات لله (تعالى) وهذا كما أشرنا إلى ذلك قول مستحدث. وقد أسهمت هذه التسمية المستحدثة في لفت الانتباه عما يمكن أن نطلق عليه صفات لله (تعالى) على نحو لا يفتقر إلى الدقة ـ وهي تلك الصفات التي اشتقت منها أسماء الله الحسنى التي ذكرها القرآن صراحة أو في سياق بعض الآيات والتي ورد بها الحديث الشريف: «إن لله تسعة وتسعين اسماً، مائة إلا واحد، من أحصاها دخل الجنة، إنه وتر يحب الوتر»[1].

---

(١) رواه البخاري في كتاب الشروط باب ما يجوز من الاشتراط حديث رقم ٢٥٨٥ انظر: محمد بن إسماعيل البخاري مرجع سابق، ج٢ ص٩٨١ ورواه مسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة باب أسماء الله تعالى الحسنى وفضل من أحصاها حديث رقم ٢٦٧٧ انظر: ـ مسلم بن الحجاج، مرجع سابق، ج٤ ص٢٠٦٢.
وبالطبع لا يمكن أن يكون ما قصده الحديث الشريف بقوله «من أحصاها دخل الجنة» فقط معرفتها أو حفظها، فما أيسر ذلك الأمر على أي إنسان، وإنما لا بد أن يتجاوز ذلك إلى الإيمان بها وحسن المراعاة لها، وجعلها المقدمة الرئيسة في كل مسالكنا، وبذلك ينضبط =

ولم يقف الخلل الذي أصاب بنية الخطاب الذي عمل على معالجة هذه الصفات عند عدم إدراك أهمية الدور الذي تلعبه هذه الصفات في بناء الخطاب الإسلامي الكلي على نحو برهاني راسخ وإنما امتد، ونتيجة ـ لإثبات البعض أن لله عيناً أو يداً وما إلى ذلك ـ إلى الإغراق في خلافات لا طائل من وراءها حول الكيفية التي تعمل بها هذه الصفات. على الرغم من أن هذه الكيفية لا يمكن إثباتها على نحو برهاني هذا من ناحية، كما أنه حتى لو كانت هناك مثل هذه الإمكانية قائمة، فإن مثل هذا الإثبات ليس بأمر ذي شأن في معرفتنا لحقيقة خالقنا (تعالى)، ولطلاقة صفاته.

ولو كانت مثل هذه الأمور ذات شأن في معرفتنا بحقيقة خالقنا لكان القرآن حسمها على نحو لا يقبل الجدل، وفي سياق مستقل تماماً بها، كما حسم القرآن وحدانية الله (تعالى) ونفي الوالد والولد والمكافئ كما هو في سورة الإخلاص وغيرها من الآيات المحكمات.

فقد جاء الحديث عن هذه الأمور في سياق لم يقصد إلى تقرير هذه الصفات على نحو قاطع وإنما جاء في سياق الحديث عن رعاية الله (تعالى) لخلقه ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] أو قدرته (تعالى) وعونه لخلقه ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] أو عطاؤه المتواصل لهم ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٦٤] أو الحديث عن مراحل خلق الكون وهيمنته عليه ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] أو كونه (تعالى) باقي بعد فناء كل شيء ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].

وهذا ما يجعل إخراج هذه الآيات عن سياقها والاحتجاج بها على أنها تجزم أن لله وجهاً أو يداً أو عيناً أو حركة أو سكوناً، هو أمر بالإضافة إلى أنه لا برهان عليه، يعد تحميلاً لهذه الآيات بمعان لم تقصد إلى معالجتها على نحو صريح ومباشر. . في مقابل ذلك فإن الجزم بأن ما نسبته الآيات هنا لله من يد أو عين أو غير ذلك على أنه مجاز مطلق هو جزم لا برهان عليه. ومن ثم ليست ثمة إمكانية

= كل مسلك يقتضيه إيماننا بالخالق سبحانه وتعالى وبذلك نكون أهلاً لدخول الجنة، جنة الآخرة، والعيش الطيب ـ كما وعد الخالق سبحانه ـ في الدنيا.

للجزم في الحالتين، ولم يحفل القرآن بالحديث القطعي عنها لكونها غير ذات دلاله في تصور الإنسان عن ربه تبارك وتعالى.. فلا يهم الإنسان أن يعرف أن الله يراه بعين أو بغيرها أو يطاله بيد أو بغيرها وإنما الأمر الرئيس وذو الدلالة القاطعة في الإيمان المطلق بربنا، أن نؤمن بأنه يرانا ويرى كل شيء في الكون ويطالنا ويطال كل شيء، وأنه أقرب إلى كل شيء من ذاته، وأن صفاته كلها صفات مطلقة وأي إنكار لذلك هو كفر لا مراء فيه.

ـ سبل بناء خطاب متكامل حول صفات الخالق (عز وجل):

حتى يمكن إقامة هذا البناء على نحو متكامل وبرهاني فلا بد من مراعاة أمرين:

أ ـ **تحديد الغاية من وراء هذا البناء** والماثلة في تلمس أثر هذه الصفات في مجمل البنية الإسلامية، وكيف أن كل الوحي ـ بل وكل الوجود ـ هو نتاج لها. ومن ثم فإن فهمنا لأي شيء بمعزل عنها هو فهم قاصر. فعلى هداها نفهم حقيقة الوحي وحقيقية هذه الحياة، وحقيقة اليوم الآخر وحقيقة العبادة التي نتعبد بها، وحقيقة الأوامر التي أمر بها، والنواهي التي نهي عنها ترجمة لهذه العبادة. وكيف أن كل ما يصدر عن الخالق (تعالى) مظهر كمال وعظمة لهذه الصفات العلى، ولا يمكن أن نحيط به دون معرفة حقيقة هذه الصفات مجتمعه. وهذا ما يجعل هنا غاية قراءة هذه الصفات على أنها تشكل الملامح الأساسية للخطاب، هو فهم حقيقة كل ما صدر أو يصدر عنه سبحانه وتعالى.

ب ـ **تقرير أن جل هذه الصفات جاءت في صورة أسماء لله (تعالى)**، وهذه الأسماء جاءت في أغلب الأحيان في نهايات الآيات وفي صورة عبارات مستقلة، لا تحوي سوى ما تتضمنه من الأسماء، على غرار وهو السميع البصير، وهو اللطيف الخبير، شكور حليم... الخ.

وهو ما يجعل الكيفية التي ذكرت بها هذه الصفات تنأى بها عن الخلاف حول ما هو محكم ومتشابه ذلك لأن ذكر اللفظ على نحو مفرد أو مضاف إلى ألفاظ أخرى، على النحو الذي ذكرت به أكثر أسماء الله الحسنى في نهايات الآيات لا

يحتمل أية إمكانية للخلاف على ما إذا كان متشابهاً أو محكماً، كما أن إسناد هذه الصفات إلى ذات مطلقة ـ على النحو الذي بينه خطاب الذات ـ يجعل القول بطلاقة هذه الصفات أمراً غير قابل للمراء.

وفي ضوء الغاية التي ينبغي توخيها في معالجه خطاب الصفات وفي ضوء طلاقة هذه الصفات، وفي ضوء ضرورة قراءة كل صفة من هذه الصفات على هدى معطيات خطاب الذات، وفي ضوء ضرورة الاجتهاد في إدراك أبعاد كل صفة منها، وعلاقتها بغيرها من الصفات، وموقع كل صفة من بقية الصفات مجتمعه، وأثر ذلك في تشكيل الدلالات التي تشير إليها هذه الصفة، وما يقع من هذه الصفات موقعاً محورياً وما ينبثق عن هذه الصفات المحورية من صفات انبثاق النتيجة عن المقدمة، حتى تكتمل بنية هذه الصفات، وفي ضوء مظهر كمال وعظمة كل صفة من هذه الصفات في الكون. . . في ضوء كل ذلك يمكن للعقل البشري أن يمتلك تصوراً متكاملاً عن صفات خالقه سبحانه وتعالى، وهو ذلك التصور الذي يحوي بين طواياه كل ما يهم الكائن البشري معرفته من صفات خالقه تبارك في علاه.

ومثل هذا التصور الذي يمدنا ببنية متكاملة ومتوازنة[١] عن صفات الخالق ـ عز وجل ـ يمثل المقدمة التي تتشكل على هداها شتى ملامح بنية الخطاب الكلي، فهو يمده بالصفات التي يعد كل شيء في هذا الكون مظهراً من مظاهر كمالها وعظمتها والتي لا يمكن تفهم أي شيء في هذا الكون على نحو سليم إلا على هداها، ولن يتسنى لنا معرفة حقيقة العلاقة بين الخالق وخلقه بكل أبعاد هذه العلاقة وتجلياتها،

---

(١) وقد عمل القرآن على تلافي هذا الخلل عبر استعراضه لصفات الخالق سبحانه على نحو متوازن، مثال لذلك تلك الآية التي تدعو الرسول ﷺ أن يخبر الناس أن من صفات ربهم أنه غفور ورحيم ﴿نَبِّئْ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الحجر: ٤٩]، ولو توقفت الآية عند ذلك لاختل توازن التصور الذي ينبغي أن يهيمن على عقل المؤمن ووجدانه عن خالقه سبحانه وتعالى. إلا أن الآية التي تليها مباشرة تتدارك احتمالية ذلك الاختلال وتعلن ﴿وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ ٱلْعَذَابُ ٱلْأَلِيمُ﴾ [الحجر: ٥٠]. فالمقابل هنا لصفة الرحمة والغفران صفة الانتقام، فهو المنتقم ولكن انتقام عادل لأنه سبحانه لا يظلم. وهكذا ؛ في كل الصفات والأسماء (المبدئ المعيد، المحيي المميت، الأول الآخر. . . الخ) والتي تهيمن على كل أبعاد الوجود وأحواله.

سواء في هذه المرحلة من الوجود التي هي مرحلة الحياة الدنيا، أو في المرحلة الثانية من مراحل تاريخ الكون ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [إبراهيم: ٤٨] إلا على ضوئها. إنها النبراس الذي على هداه نفهم حقيقة خالقنا، ونعمل على أن تكون كل أفكارنا وأفعالنا تتسق مع هذا الهدي(١).

وهكذا.. إذا ما تمكنا من بناء خطاب برهاني متكامل عن الذات، وبناء خطاب شامل ـ على هدي ذلك الخطاب ـ عن الصفات عبر قراءة العلاقة بين هذه الصفات. أصبح لدينا الأرضية الصلبة التي يمكن على هداها قراءة شتى معطيات الوحي على نحو برهاني، ومن ثم بناء شتى ملامح الخطاب الإسلامي على هدي هذه القراءة المتكاملة.

---

(١) ذلك لأن تصورنا لخالقنا القائم على مجمل صفاته المشتقة منها أسمائه الحسنى هي النبراس الذي يرسم الوجه الصحيحة لإيماننا به سبحانه، ولمقتضيات هذا الإيمان، وذلك في كل أحوالنا وفي كل مسالكنا. لتصبح كل صفة من صفاته سبحانه مهيمنة وضابطه لمسلك ما من هذه المسالك، منذ أن قدر لنا الحياة لكونه (المحيي) وحتى لحظة الوفاة (المميت) وصولاً إلى البعث (الباعث) وانتهاءً بالحساب (الحسيب) ومعاملته لنا بعدله لكونه (العدل) إن كنا ظالمين، أو برحمته إن كنا من المتقين ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ....﴾ [الأعراف: ١٥٦].

أما مرحلة الحياة الدنيا فهو يهيمن على كل شيء فيها فهو (المهيمن) وهو يعلم بكل أفعالنا وأقوالنا وشتى أمورنا لكونه (السميع ـ البصير ـ العليم ـ الرقيب ـ الخبير) وهو الذي به نهتدي إذا ما ضل منا الطريق، فهو (الهادي) وهو الذي به نستعين إذا ما افتقدنا إلى العون (المعين)، وهو المغني عند الحاجة (المغني) وهو المعز عند الذل، وهو المذل لمن يعتز بغيره (المذل) وهو (الغفور) إن أخطأنا. و(التواب) أن رجعنا... وهكذا بقية أسمائه وصفاته (سبحانه وتعالى)، فهي المحور الذي تدور حوله مقتضيات العبودية، وهي المقدمات التي إن افتقدت في أي مسلك من مسالك حياتنا افتقدنا الصلة بخالقنا سبحانه، وافتقدنا المنهج المستقيم الذي يؤدي بنا إلى السعادة في الدارين ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧].

ويجعل عطاءنا للوجود عطاء متواصلاً لا يبتغي به سوى وجه الله، ويجعل رضوان الله (سبحانه وتعالى) هو غايتنا العليا، ومعيته هي منتهى أمالنا.

المبحث الثاني

الإيمان بالوحي مهيمنا على الإبستمولوجيا الإسلامية

يعد الإيمان بالوحي على أنه حقائق علوية مطلقة ـ كما أشرنا إلى ذلك سلفاً ـ النتيجة الأولى، أو المسلمة الفرعية الأولى التي تترتب على المسلمة الرئيسة التي ينبني عليها التصور الكوني الإسلامي برمته، وهي الإيمان بالله (تعالى) إلهاً واحداً ومهيمناً.. ويعد الوحي بذلك قلب البنية الفرعية الأولى التي تنبثق عن هذه البنية الكونية وهي البنية الإبستمولوجية[1]. وهذا يعني أن الوحي هو الإطار والمعيار المهيمن على شتى المعارف التي يمكن أن يصل إليها العقل المسلم الملتزم بطروح هذه البنية الإبستمولوجية. في أي خطاب من خطاباته.

وإذا كان إيمان العقل بالله (تعالى) إلهاً واحداً مهيمناً مقدمة رئيسة ينبني عليها الإيمان بالرسل وما أنزل إليهم من وحي السماء[2]، وإذا كان العقل المجرد يمكن أن يستنبط من الكون «كتاب الله المنظور» بعض صفات الخالق ـ عز وجل ـ على اعتبار أن كل ما في هذا الكون ما هو إلا مظهراً من مظاهر عظمة هذه الصفات العلى.. إذا كان العقل يمكن أن يقوم بذلك فإن الوحي يظل ـ بعد إقرار العقل بصدور هذا الوحي عن الخالق ـ عز وجل ـ هو المنبع الراسخ لمعرفة المسلم بحقيقة خالقه وبصفاته العليا.

وهذا ما يجعل الإيمان بالوحي على الرغم من أنه نتيجة للمقدمة الأم ـ وهي الإيمان بالله (تعالى) ـ إلا أنه يمثل بعد ذلك فصل الخطاب في كل معارفنا التي تتعلق

---

(١) أشرنا في تمهيد هذا الباب أن النسق أو التصور الكوني تنبثق عنه بنيتان فرعيتان هما البنية الإبستمولوجية والبنية الأيديولوجية.

(٢) عبر ما أثبت به صدق دعواهم من معجزات لا يطيق أي إنسان أن يأتي بمثلها.

بهذه المسلمة الأم بما فيها معرفتنا بتلك الصفات التي تنبني عليها حجية الوحي ذاته وهي الماثلة في كونه (تعالى) سميعاً بصيراً، عليماً مطلق العلم ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [يونس: ٦١] وأنه (تعالى) ﴿قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢] وأنه (تعالى) حكيم مطلق الحكمة، وأنه (تعالى) الخبير بكل شأن من شؤون خلقه ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤].

ولا مراء أن معرفة ذلك عن الخالق ـ وقراءته على هدي ما أخبرنا به الوحي عن ذاته العليا وصفاته المطلقة ـ يفضي إلى نتيجة طبيعية؛ ألا وهي أن كل ما أخبرنا به الوحي عن أي أمر من الأمور هو حقائق علوية مطلقة[1].

وهو ما يجعل أي رفض أو تجاوز لأي نص من نصوص الوحي الثابت ثبوتاً قطعياً نوعاً من تناقض العقل مع ذاته ويخرج صاحبه من دائرة العقل قبل أن يخرجه من دائرة الدين[2].

وعلى الرغم من منطقية ذلك، إلا أن غياب الخطاب البرهاني المتكامل البنية حول التصور العقدي أو المسلمة الأم أصاب مسلمة الإيمان بالوحي ـ باعتباره حقيقة علوية مهيمنة على ما دونها من حقائق ـ بالخلل.

وقد تجلى هذا الخلل في أكثر من مظهر، لعل أخطرها الذي تمثل في عدم إعطاء الوحي حقه في الهيمنة على الإبستمولوجيا الإسلامية[3]. وهو ما جعل حجية

---

(١) وقد أشار القرآن لهذه الحقيقة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ [يونس: ١٠٨].

(٢) انظر في هذا المعنى:
ـ محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية (٣)، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، ص٦٠.
ـ زينب رضوان، النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، ص٢٤٢.

(٣) وهو نتيجة طبيعية لعدم الفهم المتكامل لحقيقة الخالق وحقيقة صفاته.

الوحي برمته محل نظر من قبل من ينحو هذا المنحي[1].

كما تجلى في تشكيك البعض الآخر في حجية السنة برمتها، وعدم الإقرار بهذه الحجية إلا للقرآن[2]. وتشكيك البعض الآخر في حجية ثبوت السنة أو ثبوت بعضها كخبر الآحاد[3].

وعلى الرغم من أن هذه الإشكاليات التي يواجهها الوحي باعتباره حقائق علوية هي إشكاليات تحمل خطراً كبيراً على ما ينبغي أن يكون للوحي من هيمنة على الإبستمولوجيا الإسلامية. فإن الإشكالية الكبرى ـ والتي أدت بالفعل إلى غياب نظرية إبستمولوجية موحدة ومقبولة من كل مسلم ـ تجلت في تعدد القراءات التي طرحت للوحي، وهو ما كان سبباً، وأحيانا نتيجة لتعدد الفرق والمذاهب التي ظهرت عبر التاريخ الإسلامي. وعلى الرغم من اتفاق هذه المذاهب أو الفرق أو الجماعات على حجية الوحي، فإن أياً منها لم تستطع أن تقدم لنا قراءة تمتلك الحجية التي تجعل الجميع يقبل بالنتائج التي تنتهي إليها دونما جدل.

وهكذا.. لا محيص أمام النظرية الإسلامية للخطاب في سعيها إلى تبوء الوحي

---

(١) ويبرز ذلك جلياً في العلمانيين الذين يعلنون صراحة أنهم مسلمون ولكنهم يعلون معارف العقل الوضعي على ما عداه من معارف، وينطلقون منه كمعيار رئيس في معايرة الأشياء، وبالطبع ثمة فصيل متطرف من هؤلاء في عداءة للوحي وولاءه للعقل الوضعي، غير أن مثل هذا الفصيل يصعب القول إنه ما زال ينتمي إلى الإسلام.

بل ثمة من يقدم نفسه منهم «بوصفه صاحب التفسير الصحيح للدين، الذي ينطوي على التسامح ويسمح بالعقل والوطنية ويتفق مع حاجات التقدم، بل ويشتط ليتهم مخالفيه لا بأنهم أعداء العقل فحسب، بل الدين أيضاً، فيلبس العمامة ويفتي في الدين، ويصف هؤلاء الخصوم بـ «المتأسلمين»!!

شريف يونس، لماذا فشل مشروع التنوير؟؟ الحوار المتمدن ـ العدد: ٢٥٢ ـ ٢/ ٩/ ٢٠٠٢ available at http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=3056

(٢) وهم الزنادقة وطائفة من غلاة الرافضة.

انظر: عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي، ط٢ (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣) ص٢٧٠.

(٣) انظر، المرجع السابق، ص ص٢٥٥، ٢٧٧.

المكانة التي يستحقها في الإبستمولوجيا الإسلامية و ـ من ثم ـ في بناء أي خطاب إسلامي، من التصدي لإشكاليتين هما:

أ ـ إثبات حجية الوحي ووضع تصور برهاني حول ما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين العقل والنقل.

ب ـ طرح الكيفية التي يمكن خلالها الوصول إلى القراءة التي تمتلك الحجية التي يسلم بها كل مسلم عاقل.

ويمكن تناول كل إشكالية من هاتين الإشكاليتين، والملامح العامة لكيفية التصدي لها في مطلب مستقل.

المطلب الأول

حجية الوحي

يتطلب إثبات حجية الوحي دحض حجج منكري الوحي برمته أو بعضه أو منكري السنة أو منكري بعض أخبارها، وذلك عبر التعرف على ما يمكن تقديمه كبديل لما يتم إنكاره من طروح الوحي، وهو البديل الذي يفترض أن يتكفل به العقل في كل الحالات باعتباره المصدر الوحيد الذي لا مفر منه في طرح هذا البديل ذلك لأن المصادر التي يمكن خلالها الوصول إلى المعارف ـ بصفة عامة ـ لا تخرج عن مصدرين اثنين[1] هما العقل البشري[2]، والوحي الإلهي سواء أكان كتباً منزله أم وحياً على لسان الرسل.

ولا محيص أمام من يسقط الوحي من حسبانه كمصدر للمعرفة أن يستند إلى العقل والعقل وحده كمصدر لكل المعارف[3].

---

(١) لم يشر المؤلف إلى أي مصدر آخر من المصادر المعرفية كالإلهام أو الكشف، أو ما إلى ذلك من مصادر، كون هذه المصادر محل خلاف فإذا قبلها البعض رفضها البعض الآخر.

(٢) عبر الاستقراء أو الاستنباط، سواء أكان هذا الاستقراء أو الاستنباط لقضايا تجريدية أم تجريبية، سواء استخدمت فيه أدوات بحثية أم اعتمد على التأمل المجرد.

(٣) لا نقصد بالعقل هنا فقط التأمل العقلي، وإنما كل الأحكام التي يمكن أن يصل إليها العقل سواء عبر المشاهدة أو التجربة أو التأمل أو غيرها من السبل.

مهام لا بد للعقل أن يضطلع بها عند إنكار حجية الوحي:

علي الرغم من أهلية العقل وقدرته على الوصول إلى الكثير من المعارف التي تقع في نطاق إدراكه من عالم الحس، فإن الوجود، قطعاً، لا يقف فقط عند حيز ما يمكن أن يدركه الحس، وهو ما يعني أن أي جانب آخر من الوجود يعلو على الحس، هو جانب يخرج عن نطاق هذا الإدراك الحسي، ويخرج - من ثم - عن نطاق قدرة العقل على إدراكه.

ومثل هذا الاعتراف بمحدودية قدرات العقل ، كان يمكن أن يكون هينا لو لم تكن ثمة **مجموعة من التساؤلات الكبرى** التي يصعب أن يجيب عليها العقل - الذي يرفض الاعتراف بحجية الوحي - على نحو قاطع، في ظل غياب أية إمكانية لإدراك ما يعلو على عالم الحس على نحو حاسم. . . ومكمن الإشكالية هنا هو كون هذه التساؤلات لا مناص أمام العقل من الإجابة عليها، أياً كانت سلامة هذه الإجابة.

وتتمحور هذه التساؤلات حول «أصل الوجود وغايته ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية في العاجل والآجل، وتعد إجابة هذه التساؤلات موضوع الفلسفة بقسميها العلمي والعملي، كما أنها موضوع الدين بمعناه الشامل للأصول والفروع»[١].

والحق أن الإشكالية هنا لا تكمن فقط في استحالة طرح إجابات برهانية قاطعة على هذه التساؤلات[٢]، **وإنما تكمن في الأساس في كون أية إجابة تطرح لهذه**

---

(١) عبد الله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، بدون ناشر، ١٩٦٩ ص٩٥.
وفي نفس المعنى انظر، لؤي صافي «العقل والتجديد» المستقبل العربي، السنة العشرون، عدد ٢٢٣، سبتمبر ١٩٩٧، ص ص١٦، ١٧.

(٢) وذلك في ظل عدم إمكانية إدراك أي جانب من جوانب الوجود التي تعلوا على الحس على النحو الذي يستحيل معه على العقل الإحاطة بشتى أبعاد الوجود ويستحيل - من ثم - أن يقدم إجابات قائمة على معارف متكاملة حيال هذه التساؤلات الكبرى.
وهو الأمر الذي نجده قائماً بالفعل في الدراسات الفلسفة فلم تتمكن هذه الدراسات، وعبر تاريخها أن تقدم إجابة قاطعة على أي من هذه التساؤلات أو أي من التساؤلات التي تنبثق عنها على النحو الذي يتفق عليه الجميع.
انظر، توفيق الطويل، مرجع سابق، ص٢٧٢. =

التساؤلات، آياً كانت سلامة هذه الإجابات، ستمثل مقدمات رئيسة تنبثق عنها ـ وعلى نحو حتمي ـ نتائج إبستمولوجية وأيديولوجية، هذه النتائج تعد مقدمات لنتائج أخرى تشكل شتى مناحي حياة الإنسان مجتمعاً وأفراداً، وتحدد ملامح شتى الأهداف والغايات ـ أياً كانت هذه الغايات ـ التي يمكن السعي إليها في هذا الوجود، وتحدد الملامح العامة للسبل والوسائل التي يمكن خلالها تحقيق هذه الأهداف.

وهو ما يعني أن إجابة هذه التساؤلات تشكل ـ على نحو لا مفر منه ـ ملامح حياة من يتبناها برمتها.

ولما كانت بدهيات المنطق تعلمنا أن أي خلل في المقدمة أو المقدمات التي ينبني عليها حكم ما، يعني بالتبعية إحداث خلل حتمي في كل ما يترتب عليه من نتائج، فإن هذا يعني ببساطة أن **أية إجابة قاصرة أو مختلة يمكن أن يطرحها العقل حول هذه التساؤلات الأم، يعني بالتبعية اختلال مجمل النسق الفكري الذي يقيمه عليها، و ـ من ثم ـ اختلال مجمل المسالك التي تهتدي بهذا النسق.**

ولما كانت الإجابة البرهانية المتكاملة على هذه التساؤلات تتطلب الإحاطة التامة بكل الحقائق التي تتعلق بالوجود والذي يعد الوجود الإنساني جزءاً لا يتجزأ

= انظر كذالك: «لؤي صافي» مرجع سابق، ص٨.

وإذا كان هذا هو حال العقل الفلسفي فإن العقل العلمي الذي يعتمد على المناهج الإمبريقية لا يمكن أن يمدنا إلا بنتائج مقبولة حول ما يقع في نطاق إدراكه من الجانب الفيزيقي في هذا الكون، إلا أنه يقف عاجزاً تماماً عن تفسير الجانب الآخر للوجود الإنساني، ونعني به المنطقة أو المناطق المظلمة أو المبهمة التي لا يمكن تحقيق معرفة بها عن طرق المناهج الامبريقية، وهي مناطق النفس البشرية وعالم الميتافيزيقا.. وهكذا..، يصبح تحقيق معرفة شاملة ونهائية وأكيدة بالكون والوجود عملية شبه مستحيلة... من هنا نجد أن نفس مقولات المذهب التجريبي عند لوك وهوبز تفتح الباب بشكل واضح أمام نيتشه وقوله بقصور العقل وحدود المعرفة، بل وهم الحقيقة ذاتها، والتي يصفها بأنها مجموعه متحركة من الكيانات والمجازات... باختصار تلخيص لعلاقات إنسانية تم دعمها ونقلها وتحميلها شعرياً وبلاغياً.. علامات بدت للناس بعد فتره استخدام طويلة، ثابتة ومعيارية وإجبارية.. الحقائق أوهام نسي الناس أنها كذلك، مجازات تآكلت من طول الاستعمال».

عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص ص٩٤، ٩٥.

منه، والإحاطة بحقيقة العلة التي تقف وراء هذا الوجود، والقوي التي تهيمن عليه، والمصير الذي يؤل إليه وما إلى ذلك من أمور. . ولما كانت الإحاطة الكاملة بكل ذلك، وعلى نحو يقيني هي أمر يفوق قدرة العقل البشري الذي لا يستطيع أن يدرك إلا ما يقع في نطاق حواسه[١]، كما أنه لا يمكن أن يحيط بشتى ما حمله الزمان وما سيحمله لهذا الوجود من تغيرات أو تطورات. . فلا مراء إذا أن تكون إجابات العقل على هذه التساؤلات مجرد افتراضات ظنية محضة، وألا تستطيع أية إجابة على أي تساؤل من هذه التساؤلات الكبرى أن تحقق قبولا من الجميع، ولو كانت أي إجابة من هذه الإجابات قائمة على أساس برهاني كما يدعي بعضها لما اختلف على التسلم بها عاقلان.

وإذا ما رفض العقل الخوض في الإجابة على هذه التساؤلات، جازماً أنه لا يوجد شيء وراء عالم الحس، أو يعلو على عالم المادة، كما هو حال دعاة المذهب المادي، **فإن مثل هذا الإنكار هو ذاته نوع من الإجابة على هذه التساؤلات**، وإن كانت هذه الإجابات إجابات افتراضية لا تمتلك دليلاً قاطعاً عليها، وتدعي القطع في ميدان لا يمكن للعقل أن يقطع فيه. . فعدم إدراكنا لأمر ما لا ينفي بتاتاً وجوده «إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها»[٢].

وهكذا. . فإنكار العقل للوحي يفرض عليه مهاماً هي أكبر بكثير من قدراته مما يجعل اضطلاعه بهذه المهام على النحو المرجو أمرا بعيد المنال. ومما يجعل شتى **طروح العقل طروحا ظنية**، حتى فيما يتعلق بالغايات التي ينبغي أن يسعى إليها

---

(١) أدرك بعض الفلاسفة التأمليين أن ثمة بعض الأسئلة الفلسفية التي لا يمكن أن نجد إجابة شافية وموضوعية لها وقد لخص وليم جيمس رؤية الفلاسفة على أن المادة الوحيدة التي نمتلكها لبناء صورة ما عن العالم نستمدها من الأجزاء المختلفة التي ندركها عن العالم خلال خبراتنا.. إننا لا نستطيع أن نبتدع مفاهيم جديدة جامعة مانعة لم نستمدها أساساً من الأجزاء التي خبرها.. إن كل الفلاسفة وفقاً لذلك امتلكوا تصوراً للعالم بناء على التماثل بين ملامح معينه أثارت انتابههم»

- John Kozy, Jr Op.cit, pp.141.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص٨٧.

الإنسان في هذا الوجود، وسبل تحقيقها. وما يعنيه ذلك من اختلال هذه الغايات، واختلال إمكانية إحرازها. وهو نتيجة تتنافي مع الادعاء بقدرة العقل على تحقيق إدراك مقومات السعادة وسبل تحقيقها.

قبول كليات الوحي ورفض تفاصيله:

على جانب آخر فإن قبول البعض لنصوص الوحي الكلية التي تجيب على هذه التساؤلات الكبرى ـ كما هو ادعاء كثير من العلمانيين المسلمين(1) ـ دون قبول بقية النصوص التي عالجت القضايا الفرعية، والتي تساوي في قطعية ثبوتها ودلالاتها النصوص الكلية، بل وتنبثق عن هذه الكليات انبثاق النتيجة عن المقدمة.. لا مراء أن مثل هذا الأمر هو نوع من التناقض الذي يخرج صاحبه من زمرة العقلاء، ولا إسلام لمن لا عقل له.

إنكار حجية السنة أو بعضها:

شبيه بذلك من ينكر حجية السنة أو بعضاً منها، اكتفاء بالقرآن الكريم، أو بالقرآن وبعض ما جاءت به السنة. على الرغم من أن تفاصيل أركان الإسلام الرئيسة من صلاة وصيام وزكاة وحج مصدرها الوحيد هو السنة النبوية المطهرة.. ناهيك عما

---

(1) ويفصح عن حقيقة العلمانية، أحد العلمانيين الأقحاح بقوله «وحقيقة الأمر أن الطرح العلماني إنما يريد أن يتخلص من حاكمية النص عن وعي وإدراك كاملين بمخاطر محتواه، وهو محتوى تشكل تاريخياً عن طريق الفقه. فالإسلام في تفسيراته السنية والشيعية والخارجية على حد سواء دين ودولة.
شريف يونس، مأزق التنوير ما بين السلطة والأصولية الإسلامية، الحوار المتمدن ـ العدد: ٣٧٠ ـ ٢٠٠٣/ ١ / ١٧
available at http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=2982
كما أشار إلى ذلك لؤي صافي بقوله «يرمي مشروع التحديث الذي يتبناه الاتجاه العلماني في المجتمعات العربية والإسلامية إلى استبدال أنساق التفكير والسلوك المنبثقة من معايير الوحي وتصوراته بأخرى مستمدة من العقلانية ومفاهيمها أسوة بمشروع التحديث الغربي «لؤي صافي» نموذج التحديث الغربي: الخصوصية التاريخية وإشكالية التعميم»، المستقبل العربي، عدد ١٨٦، السنة السابعة عشرة، أغسطس ١٩٩٤، ص٣٨.

أمر به القرآن في آيات متعددة من ضرورة اتباع الرسول ﷺ[1]. وهو ما يجعل عدم الاحتجاج بالسنة النبوية مسلكاً ينافي أمر القرآن الذي يدعي هؤلاء الإيمان به على نحو مطلق.

ولا تقف الإشكالية هنا لدى من يعتنق جانباً ما من الوحي، ويهمل جانياً آخر عند التناقض العقلي، وإنما **تمتد إلى كل ما يطرحه العقل من إجابات كبديل للإجابات التي رفض أن يستقيها من الوحي**، والتي تتعلق بتساؤلات لا محيص من طرحها حول شتى مناحي الحياة الفردية والمجتمعية، والغايات التي يمكن السعي إليها، والوسائل التي يمكن خلالها تحقيق هذه الغايات. . حيث إن كل الإجابات التي يمكن أن تقدم هنا ستكون في الحقيقة مستندة إلى **هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الوضعية ومنبثقة في الأساس عن المقدمات الكلية التي تستند إليها هذه المذاهب الوضعية**، وهو ما يجعل كليات الوحي التي يعلن صاحب هذه الإجابات اعتناقه لها فاقده لأية فاعلية حقيقية لها. . فالفاعلية الحقة هنا هي للكليات التي يرتكن إليها هذا المذهب أو ذاك، والتي لا تخرج في النهاية عن مسلمات التصور الكوني العلماني وغاياته[2] وهي الكليات التي تناقض كليات التصور الكوني الإسلامي التي يتم الادعاء باعتناقه على نحو تام.

ولا يقف هذا الأمر عند من يؤمن بكليات الوحي ويرفض الامتثال لتفاصيله، وإنما يمتد إلى من ينكر السنة أو جانباً ما منها فالمنكر ـ وفي كل الحالات ـ في حاجة لأن يطرح حلولاً وإجابات للقضايا التفصيلية التي عملت السنة على مجابهتها، ولن تخرج هذه الحلول أو الإجابات في النهاية عن طروح عقلية محضة تمدنا

---

(١) انظر على سبيل المثال آيات سورة آل عمران ٣٢، و٤٥، النساء ٥٩، الأنفال ٢٠، ٢١، و٤٦، المائدة ٩٢، محمد ٣٣، التغابن ١٢.

(٢) فأي دعوة لاتباع جانب ما من العلمانية هي دعوة لا يمكن عزلها عن أساسها الفكري (الذي ينطلق من رؤية إنسانية غير لاهوتية للعالم، تحرر الفرد من الخضوع للقهر باسم الغيبي والمطلق والمقدس، وتؤكد مسؤولية الإنسان عن عالمه ونظامه الاجتماعي ـ بأوسع معنى للكلمة ـ وبالتالي رفض الأصوليات الدينية على اختلافها».
شريف يونس، مرجع سابق.

بإجابات ظنية حيال هذه القضايا، ولا يمكن أن تعدل هذه الإجابات في قوتها وسلامتها ما تطرحه السنة، حتى لو كانت قائمة على قراءة ما لكليات الوحي وفرعياته. فلا يعقل أن تبز هذه القراءة ما جاء على لسان الرسول ـ ﷺ ـ وهو أعلم الخلق بكل شيء يخص هذا الدين[١].

---

(١) إن البديل للسنة الاستناد إلى القرآن فقط.. والواقع أن الاستغناء التام عن السنة على نحو كامل أمر لا يعقل، فالقران جاء ليعالج الكليات والأمور الجزئية التي لا يطرأ تغير عليها كالعبادات والحدود والمواريث... الخ. ولكن لم يتطرق إلى المعالجة التفصيلية لكثير من جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وما إلى ذلك من جوانب الحياة.. وكانت السنة هي التي تجيب على أي تساؤل يطرح حيال أية قضية من القضايا التي تجد في أي أمر من هذه الأمور.. وقد كانت هذه الإجابة تتم بناء على فهم الرسول ﷺ الكامل لشتى معطيات الوحي أو على الوحي غير القرآني أو استناداً إلى التقرير الإلهي، وبالطبع فما دام الوحي لم يتدخل لإلغاء ما حكم به الرسول في أمر ما من الأمور، وأقره عليه فإن هذا يعني أن هذا الحكم يتوافق يقيناً مع ما جاء به الوحي، والدليل على ذلك أن القرآن عمل على تعديل بعض الأحكام التي اجتهد فيها النبي، ولم يقره عليها مثال إذنه للمنافقين في التخلف عن غزوة تبوك ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [التوبة: ٤٣] وعند أخذ الفداء عن أسري بدر ﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧].

وطبيعياً أن مقدمات أحكام الرسول القائمة على فهم تام للكليات وللفروع والجزئيات والتي كانت تطبيقاً متكاملاً لما جاء به الوحي ـ حتى لكأنه في كل ما يقول أو يفعل قرآناً يمشي على الأرض ـ هو أمر لن يتوافر لأحد سواه. هذا بالإضافة إلى ما حباه الله به من معارف وكشف لغيب وما إلى ذلك من المقومات التي يتطلبها التصدي لمتغيرات الحياة وقيادة الأمة وتبليغ الرسالة على النحو الأكمل، وما إلى ذلك من سمات له ﷺ. وهو ما وهبه من المقومات التي تجعل حكمه حيال أي قضية ـ أو أي أمر من أمور المسلمين ـ حكماً لا تتوافر الشروط البرهانية التي توافرت فيه لأي إنسان آخر منذ رسالته إلى يوم الدين.

وإذا أضفنا إلى كل ما سبق أنه ﷺ يستهدي في أحكامه وأقواله بما أراه الله مصداقاً لقوله (تعالى) ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥] وقد فسر القرطبي هذه الآية بقوله ﴿بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ معناه على قوانين الشرع؛ إمّا بوَحْي ونَص، أو بنظر جارٍ على سنن الوَحي. وهذا أصل في القياس؛ وهو يدل على أن النبي ﷺ إذا رأى شيئاً أصاب؛ لأن الله تعالى أراه ذلك، وقد ضمن الله تعالى لأنبيائه العِصْمَة؛ فأما أحدنا إذا رأى شيئاً يظنه فلا قطع فيما رآه، ولم يُرد رؤية العين هنا؛ لأن =

إذا كانت هذه هي الوضعية التي لا محيص أمام العقل المنكر للوحي ـ أو لحجية بعضه أو لحجية السنة أو لحجية ثبوت بعضها ـ أن يجابهها ،فإن العقل المؤمن بالوحي كمصدر علوي للمعرفة، وعلى الرغم من أنه يلجأ إلى الوحي في الإجابة على هذه التساؤلات الكبرى وما ينبني عليها من نتائج.. إن هذا العقل يواجه ـ أيضاً ـ تحدياً لا محيص من مجابهته، وأي إخفاق في هذه المجابهة، سيجعل النسق الإبستمولوجي الإسلامي الذي يمكن بناؤه عبر مزج معارف الوحي والعقل نسقاً

= الحكم لا يرى بالعين. وفي الكلام إضمار، أي بما أراكه الله، وفيه إضمار آخر. وأمض الأحكام على ما عرفناك من غير اغترار باستدلالهم» القرطبي، مرجع سابق، ج٥ ص٣٧٥.

على الجانب الآخر فإن التمسك بأي خبر عنه ﷺ ومحاوله إنزاله على واقعة ما أو معايرة واقعة ما من الوقائع على هداه، دون الفهم المتكامل لهذه الواقعة والفهم المتكامل للخبر، وموقعه من منطلقات الإسلام وغاياته، ثم القيام بعمليات الاستدلال على نحو صارم وصولاً إلى نتيجة برهانية أو قريبة من البرهان.. إن القيام بمثل هذا الأمر لن يؤدي ـ أيضاً ـ إلا إلى نتيجة ظنية وهو ما يعني أنها لن تحقق الغاية المرجوة منها و ـ من ثم ـ فإن أي تناول للأحاديث النبوية دون تحقق هذه الشروط هو غبن للسنة النبوية نفسها، ويبرزها وكأن ما تطرحه لا يصلح لمجابه ما يجد من مشكلات، وأنها غير قادرة على تحقيق غايات الإسلام في كل زمان ومكان.. على الرغم من أن أحكام السنة هي التي كانت تقود حياة المجتمع الإسلامي في أدق التفاصيل، وعلى النحو الذي جعل هذا المجتمع يسير نحو تحقيق غايته بصورة تكاد لا تعرف الخلل.

إذا المشكلة ليست في السنة ذاتها، ولكن في كيفية قراءة ما جاءت به على نحو قطعي، وليست على نحو ظني. وكيفية الانتقال منها كمعيار راسخ ـ عبر قراءة مفرداتها في ضوء كليات الوحي لا كجزر منعزلة ـ سعياً إلى الوصول إلى أحكام برهانية قادرة على إدراك الحقيقة الراسخة التي يمكن أن تهتدي بها خطي المجتمع المسلم والفرد المسلم على النحو السليم.

ولا مراء أن الانطلاق من السنة كمعايير راسخة عبر قراءتها في ضوء الكليات التي جاء بها هذا الدين، والانتقال من هذه الكليات إلى الجزئيات.. إن الانطلاق من هذه السنة في معايرة قضية ما سوف يكون أكثر حجية من الاستناد إلى معايير ذاتية أو عقلية ظنية يذهب إليها رأي ما من الآراء ويؤسسها ربما على رؤية ذاتية محضة ومبتورة ـ من ثم ـ عن الدين من أساسه. أو يؤسسها على هدي رؤى إسلامية ولكنها قاصرة.. وفي كل الحالات لن تكون مبنية على أساس راسخ من الفهم المتكامل للوحي.

وهو ما يجعل الاهتداء بقول الرسول ﷺ وهو الحق حتى لو كان ظني الثبوت ما دام يتماشى مع كليات الوحي ولا يناقضها. لا يقارن به في برهانيته الاهتداء بأي طرح آخر.

مختلاً لا محالة، وهو ما يعني بالتبعية اختلال ما ينبني على هذا النسق من مسالك في الحياة العملية. . هذا التحدي يتمثل في ضرورة التحديد الدقيق للعلاقة التي ينبغي أن تقوم بين العقل والوحي في بناء المعارف، والمساحة التي ينبغي أن يتحرك فيها كل منهما. على النحو الذي يضمن ألا يطغى العقل على المساحة التي يحتلها الوحي مما يدفع بهذا العقل إلى أن يدلي بدلوه في قضايا لا يملك فيها القدرة على طرح القول الفصل. . وعلى النحو الذي يضمن ألا يُهمش دور العقل، ليس فقط في التعامل مع المتغيرات، وإنما أيضاً في القراءة السوية البرهانية لمعطيات الوحي. . . القراءة التي تمكنه من وضع اليد على الإجابات التي طرحها الوحي للقضايا الكبرى، وعلى ما ينبثق عن هذه الإجابات من نتائج فرعية، وما إلى ذلك. على الوجه الذي يمكن من إقامة نسق برهاني يمكن على هداه تحديد منطلقات وغايات المجتمع والفرد المسلم في هذا الوجود، وكيفية تحقيق هذه الغايات على النحو الأمثل.

وهكذا. . فإن أي خلل في ترسيم هذه العلاقة يعني تلقائياً عدم إمكانية امتلاك خطاب إبستمولوجي متكامل، قادر على أن يمدنا بالحقيقة، أو بأقرب تصور لها، في شتى القضايا التي تتعلق بحياة الإنسان والمجتمع المسلم. وهو ما يعني عدم إمكانية تحقيق الغايات التي جاء الإسلام لتحقيقها في هذا الوجود، على النحو المرجو.

لذا.. تبدو لنا إشكالية العلاقة بين العقل والوحي أمراً يهدد التصور الكوني الإسلامي برمته[1].

ولا مراء أن أي مسعى يهدف إلى معالجة هذه العلاقة ـ على النحو الذي يمكن من إقامة بناء إبستمولوجي كلي ـ يتطلب فهم حقيقة كل من العقل والوحي على نحو

---

(١) شغلت قضية العلاقة بين العقل والنقل مساحة كبيرة من اهتمام الفكر الإسلامي، وشهدت آراء وطروحاً متباينة. منها ما يهمش العقل إلى أبعد مدى، ومنها ما يعلي العقل على النص، ومنها رؤى توفيقية، تحاول أن تثبت تكامل العقل والوحي، وأن تتلاشى أي مظهر من مظاهر التناقض بينهما. ولعل أبرز الإسهامات المباشرة التي سعت لمعالجة هذه القضية هي إسهام ابن رشد ومحاولته التوفيقية بين العقل والنقل وذلك في كتابه المعنون بـ «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال». ضمن كتابه فلسفة ابن رشد السابق الإشارة إليه. وكذلك كتاب ابن تيمية (درء تعارض العقل والنقل) السابق الإشارة إليه أيضاً.

سوي، ثم تحديد المساحة التي يمكن أن يتحرك كل منهما فيها، وطبيعة العلاقة التي ينبغي أن تقوم بينهما.

وعلى ضوء ذلك يمكن تحديد مدى الحجية التي يتمتع الوحي بها. ولن تتضح معالم هذه الحجية على نحو متكامل إلا على هدي التعرف على حجية أحكام العقل ـ أيضاً ـ فدون معرفة حجية أحكام العقل يصعب أن تتوافر لدينا صوره دقيقة لمدى الحجية التي يتمتع بها الوحي. ومدى العلاقة بين الاثنين.

ويتطلب تحديد حجية كل طرف منهما والتعرف على طبيعة العلاقة التي ينبغي أن تقوم بينهما في ظل هذه الحجية.. التعرف على أمرين، **الأول**: طبيعة كل من الوحي والعقل. **والآخر**: المساحة التي يمكن أن يحتلها كل واحد منهما في بنية الإبستمولوجيا الإسلامية، على النحو الذي يضمن تكاملهما في بناء هذه الإبستمولوجيا وعدم طغيان أي منهما على الدور الذي ينبغي أن يقوم به الآخر وذلك على النحو الآتي.

مفهوم العقل ومدى حجية أحكامه:

يمكن القول ـ وبإيجاز شديد ـ أن كلمة عقل «لا تطلق إلا على الحركة الإنتقالية من المقدمات إلى النتائج ومن المراحل إلى غاياتها»[1] وهو ما يعني أن عمل العقل أو (التعقل) هو في الأساس توليد النتائج من المقدمات التي تتوافر لديه، ولن يخرج حكم العقل عن نطاق ما لديه من مقدمات.. فإذا كانت هذه المقدمات مقدمات مكتملة وصحيحة أمكن للعقل ـ إذا ما اتبع منهجاً استدلالياً صارماً ـ أن يصل إلى نتائج صحيحة، أما إذا كانت هذه المقدمات قاصرة أو مختلة أو مختلف عليها من مجتمع خطابي إلى آخر فإن إمكانية الوصول إلى نتائج صحيحة أو متفق عليها سيكون أمراً خارج نطاق قدرة هذا العقل، حتى لو توافرت الصرامة لعمليات القياس التي يقوم بها. كما أن أي اختلال في عملية القياس هذه ـ حتى لو امتلك مقدمات صحيحة

---

(١) زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧) ص٢٣٣، ٢٣٤.

ـ كفيل أن يجعل النتائج التي يتم التوصل إليها نتائج مختلة.

وبالطبع لا تخرج المقدمات أو المعارف التي يمكن أن يستخلص العقل أحكامه منها عن حدود المعارف والخبرات التي يمتلكها[1] وهو ما يعني أن جميع أحكامه رهن في سلامتها بسلامة هذه المعارف والخبرات، وأي قصور في هذه المعارف أو ضعف في هذه الخبرات سيحول بينه وبين الوصول إلى أحكام سليمة.

وهذا ما يجعل القول بأن العقل قادر على أن يمدنا بكلمة فصل في أي من القضايا التي تعلوا على خبراتنا ومعارفنا.. هو قول لا يستند إلى أساس عقلاني.

كما أن محدودية المعارف التي يمكن أن يصل إليها العقل على نحو برهاني، تجعل كل ما جاء به الوحي ـ الذي أقر هذا العقل بصدوره عن رب العالمين ـ من كليات وما ينبثق عن هذه الكليات من فرعيات هي منطقة لا مجال للعقل أن يقيم من نفسه حكماً على مدى سلامة ما جاءت به من معارف وأحكام ـ في ضوء معارفه هو ـ لكون كل ما جاء به الوحي مؤسس، وكما سنعرض لذلك بعد سطور قليلة، على مقدمات تعلو على الحس، ومن ثم فلا طاقة للعقل أن يحيط بها[2].

---

(١) انظر في هذا المعنى:

ـ هشام البدراني، مفاهيم علم النفس دراسة وتقويم: رؤية إسلامية، سلسلة مؤلفات الأستاذ هشام البدراني، (٢) (عمان: دار البيارق، ١٩٩٧) ص٧٧.

ـ عمر التومي الشيباني، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، ط٣ (الدار العربية للكتاب طرابلس ١٩٨٢)، ص١٤٥، و١٥٩، ١٦٠.

- S. Mennell, sociological theory uses and unities (London: nelson 1974), p.4.

- S. Seidman and J.C.Alexander "Introduction" in -S. Seidman and J.C. Alexander (eds.) The New Social Theory Readers (London: Routledge 2001), p.2.

(٢) وإذا كان هذا ينطبق على الجزئيات التي عالجها الوحي، فما بالنا بتدخل هذا العقل في الحكم على الكليات انطلاقاً من معارفه التي تقع في نطاق عالم الحس، أو المؤلفة من خيالات لا تخرج في النهاية ـ أيضاً ـ عن عالم الخبرة الحسية. «بل حتى القضايا العامة المجردة التي لا تظهر بينها وبين دنيا المحسوسات علاقة مباشرة نستطيع بالتحليل أن نردها خطوة خطوة حتى نرتد إلى أصولها بين الأشياء المحسوسة وإلا حكمنا عليها بالبطلان».

ـ ذكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص١٩٧.

وهكذا.. لا يمكن للعقل أن يمدنا هنا بأحكام يمكن التعويل عليها ولن يمدنا إلا بظنون ومن السفه التعويل على ظنون والتضحية باليقين الموحي به من أجلها.

مفهوم الوحي ومدى حجيته:

ما نقصده بالوحي هو القرآن ـ بالطبع ـ والسنة التي صدرت عن الرسول ـ ﷺ ـ والتي كان يبلغ فيها الأحكام عن الله (تعالى)، وأما ما صدر عنه دون أن يكون القصد فيه التبليغ عن الله (تعالى) فإن أقره الله عليه، فهو وإن لم يكن في ذاته موحي به إلا أنه بمنزلته وفي حكمه، وأما ما لم يقره الله (تعالى) عليه سواء أكان عن اجتهاد، أم من الأفعال العادية.. فظاهر حينئذ أنه ليس من السنة، وأنه لا يحتج به، وإنما الاحتجاج يكون بعدم التقرير عليه، وبالتنبيه الذي جاء عقبه[1]

ويشترط، بالطبع، في صحة هذه السنة صحة ثبوتها عن النبي ـ ﷺ ـ. وعلى ذلك فإن الوحي بشقيه، القرآن والسنة الصحيحة، هو معارف مطلقة لكونها صادرة من صاحب العلم المطلق والحكمة المطلقة والقدرة المطلقة، والذي لا يصدر عنه إلا كل ما هو حق مطلق ﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ ...﴾ [الأنعام: ٧٣] ولما لا يكون هذا الحق حقا مطلقا، وعلم الله (تعالى) يحيط بعالم الغيب وعالم الشهادة وهو كما تقرر نفس الآية السالفة ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ٧٣].

وهو الذي يحيط بمطلق الزمان ـ ما كان منه وما هو كائن وما سيكون ـ ومطلق المكان ما غاب عنا وما حضر.. وما بين كل هذه العناصر من علاقات وتفاعلات وما ينجم عنها من أحداث أياً كان قدر هذه الأحداث حقيراً أم جليلاً.. ولما لا يكون هذا الحق حقاً مطلقاً إذا كان الله مطلق الحكمة وما يحكم به (تعالى) على هدي علمه المطلق، لن يكون إلا حكما مطلق الحكمة بل هو الحكمة بعينها.

وهذا ما يجعل أية إمكانية للشك في أي من أحكامه (تعالى) من قبل العقل تتطلب أن يمتلك هذا العقل معارف أشمل من معارف الخالق، والتمتع بعد ذلك بحكمة تفوق حكمته (تعالى) وقدرة تفوق قدرته، ولما كان ذلك محالاً لأن صفات

---

(١) انظر، عبد الغني عبد الخالق، مرجع سابق، ص ص٣٣٤ و٣٤١.
للمزيد حول معنى الوحي انظر: ابن حزم، مرجع سابق، ج١، ص ص٩٣، ٩٦.

الله (تعالى) مطلقة ،فإن أي اعتراض على حكم من أحكامه (تعالى)، بعد الإقرار العقلي بصدور هذا الحكم عنه تبارك في علاه يصبح تناقضاً عقلياً بيناً.

ولا مراء أن تقرير هذه الحجية للوحي و طلاقة أحكامه، مقابل نسبية أحكام العقل، يجعل أي تجاوز من قبل العقل لأي حكم من أحكام الوحي القطعية الثبوت أو الدلالة ،نوعاً من تجاوز حدود العقلانية عينها.

غير أن تقرير حجية الوحي على هذا النحو لا يكفي لحسم الإشكالية القائمة في تأطير العلاقة بين العقل والوحي أو العقل والنقل، وإنما لابد لحسم هذه الإشكالية من التعرف على طبيعة العلاقة بين العقل والوحي.

العلاقة بين الوحي والعقل:

يتطلب حسم العلاقة بين العقل والوحي التعرف على ما يأتي:

أ - طبيعة الأحكام التي يمكن أن يمدنا بها كل منهما، وهل هي أحكام يقينية «برهانية» أم ظنية «خطابية»؟. ويتوقف ذلك على طبيعة المعارف (المقدمات) التي يستند إليها كل منهما في استقاء هذه الأحكام، وهل هي معارف متكاملة ومطلقة، أم معارف جزئية ومحدودة، كما يتوقف على مدى دقة العمليات الاستدلالية التي يتم خلالها الوصول انطلاقا من المقدمات المعطاة إلى الأحكام التي تلزم عنها.

ب - التعرف على نوعية القضايا التي يسعى كل من الوحي والعقل إلى طرح أحكام ما بشأنها.

إذا كان الاتفاق على أن أي حكم برهاني لا بد أن يستند إلى مقدمات مسلم بها من قبل كل أفراد مجتمع الخطاب، وإلى عملية قياس منطقي صارمة. . . إذا كان هذا الأمر لا خلاف عليه عقلاً، فإن هذا يعني أنه إذا ما توافرت هذه الشروط في أي حكم أيا كان مصدره «الوحي أم العقل» فإن هذا الحكم سيكون حكماً برهانياً.

وهذا ما يعني أن حقيقة المفاضلة بين ما جاء به الوحي، وما يمكن أن يتوصل إليه العقل ينبغي أن تقوم على هذا الأساس المنطقي. .

وحتى يمكن أن تتم هذه المفاضلة على نحو دقيق لا بد من تعيين طبيعة القضايا التي عالجها الوحي ويسعى العقل أن يقدم قولاً فصلاً حيالها.

ويمكن تقسيم هذه القضايا إلى قضايا كلية: وهي التي تتعلق بالإجابة على تساؤلات التصور الكوني الكبرى التي تحدد منطلقات أي تصور كوني وغاياته، وعن هذه القضايا الكلية تنبثق، على نحو حتمي، قضايا فرعية تتعلق بالكيفية التي يمكن خلالها تحقيق الغايات التي يبشر بها هذا التصور الكوني، وعن هذه القضايا الفرعية تنبثق القضايا الجزئية الماثلة في التفاصيل التي ترسم سبل التعامل مع مستجدات الحياة على النحو الذي يصب في تحقيق الغايات العليا للتصور الكوني.

وهكذا.. فنحن أمام مستويات ثلاثة من القضايا، تتشكل مقولات كل مستوى منها تبعاً لمقولات المستوى الذي يعلوه. وهو ما يعني أن أي خلل في الأحكام أو الطروح الصادرة حيال أي مستوى منهما يحدث خللاً حتمياً في طروح المستوى الذي يليه، أما أي خلل في المستوى الثالث ـ حتى لو سلم المستوى الأول والثاني من هذا الخلل ـ فكفيل بأن يحدث خللاً في المسالك التي تهتدي به.

وفيما يأتي نعرض لمدى يقينية الأحكام التي يطرحها كل من العقل والوحي حيال هذه القضايا بمستوياتها الثلاثة.

أولاً: مستوى القضايا الكلية:

وهي القضايا التي تتمثل في التساؤلات التي تشكل الإجابة عليها ملامح التصور الكوني الذي يتبناه من يجيب على هذه التساؤلات. وتتمحور هذه التساؤلات حول تساؤل رئيس تعد الإجابة عليه بمثابة مسلمة كبرى، تنبثق عنها إجابات شتى التساؤلات الأخرى. وهو التساؤل الذي يتعلق بوجود إله خالق وفاعل في هذا الكون من عدمه. وعلى هذه الإجابة تتحدد الإجابة على تساؤلين يتعلقان بما إذا كان ثمة وحي ويوم آخر من عدمه.. وعلى إجابة هذه التساؤلات الثلاثة تتشكل أبعاد الغايات التي يمكن أن يسعى إليها الإنسان في هذا الوجود. وما إذا كانت تنحصر في حيز هذه الدنيا، وفي الجانب المادي منها أم تتجاوز ذلك إلى حياة أخرى خالدة، وتتشكل

على هدي كل ذلك الملامح الأساسية للوسائل التي يمكن خلالها تحقيق هذه الغايات.

ولا محيص أمام أي إنسان من البحث عن إجابة مقنعة لهذه التساؤلات. وإذا ما كان هذا الإنسان قد آمن عقلاً بوجود الله وبرسله، ومن ثم بما أوحي به الخالق إلى رسله كحق مطلق، فإن هذا يعني بالبديهة اعتماد هذا العقل المؤمن على الوحي في استقاء هذه الإجابات.

وتعد هذه الإجابات يقينية ـ إذا كانت مستمده من وحي قطعي الثبوت ـ لكونها قائمة على معارف يقينية صادقة صدقاً مطلقاً لأنها صادرة من خالق مطلق العلم والحكمة حتى لو بدت غير مفهومه بالنسبة للبعض[١].

أما إذا لم يهتد هذا الإنسان بعقله إلى وجود الله (تعالى) أو أثبت له الوجود، ولكنه أنكر فاعليته المطلقة في الكون، وما يعنيه ذلك من عدم الإيمان بالوحي أو باليوم الآخر، فإن ذلك لا يعني أن الأمر ينتهي عند الوصول لهذه الأحكام والاطمئنان لهذا الموقف الذي ينبني على افتراضات ظنية وليست يقينية.. لأن مثل **هذه الإجابة القائمة على الإنكار تترتب عليها نتائج حتمية تشكل شتى مناحي حياة صاحب هذا الاعتقاد** بداية من غاياته في هذه الحياة وانتهاء بالوسائل التي يتبعها لتحقيق هذه الغايات والتي لا تخرج ـ في هذه الحالة ـ عن نطاق الحياة الدنيا ولن تخرج وسائله في تحقيق هذه الغايات عن المتع الحسية المحضة.

ثانياً ـ مستوى القضايا الفرعية:

تعد طروح الوحي ـ لدى كل مسلم يؤمن بحجية الوحي ـ حول القضايا الفرعية والتي ترسم الملامح العامة للسبل والوسائل التي يمكن خلالها تحقيق غايات الإسلام

---

(١) وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: إذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مدركاتنا ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدرك العقل، ولو عارضه بل نعتقد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه للشارع».

ـ ابن خلدون، مرجع سابق، ص٦١٢.

بمثابة نتائج منبثقة عن المقدمات الماثلة في الكليات سالفة الذكر. ولما كانت هذه الكليات التي تنبثق عنها هذه القضايا الفرعية حقائق مطلقة «وتمثل مقدمات كبرى»، ولما كانت المعرفة المتعلقة بهذه الأمور الفرعية معرفة نابعة من علم الله المطلق «وتمثل مقدمات صغرى»، ولما كانت عمليات الانتقال من تلك المقدمات إلى النتائج «تتم بحكمه الله المطلقة، فإن هذا يعني أن النتائج التي ينتهي إليها الوحي حول هذه الفرعيات نتائج مطلقة الصحة.

أما العقل الذي لا يؤمن أو يهتدي بوحي فلا محيص أمامه ـ وعلى هدي نتائجه الظنية حيال القضايا الكلية ـ أن يجيب على ما ينبني على هذه الكليات من قضايا فرعية تتعلق بالخطوط العامة التي يمكن خلالها تحقيق غايته التي تنحصر في حيز هذه الدنيا وفي نطاق الماديات المحسوسة.

ولما كانت الإجابات التي يمتلكها حيال الكليات التي تعد بمثابة «المقدمات الكبرى» إجابات ظنية، ولما كانت المعارف التي يمكن الوصول إليها حيال سبل تحقيق هذه الغايات والتي تنحصر في الجانب المحسوس وفي حيز هذه الدنيا والتي تعد بمثابة «المقدمات الصغرى» ظنية كذلك، وهو ما يعني أن المعارف التي تنبني على هذه المقدمات، وتلك الغايات سعياً للوصول إلى أفضل الوسائل التي يمكن أن تحقق هذه الغايات ستصبح ظنية أيضاً. . لما كانت كل هذه المعطيات معطيات ظنية فإن هذا يعني بالبديهة أن النتائج التي سيتم التوصل إليها حيال هذه القضايا الفرعية ستكون إجابات ظنية محضة، حتى لو توافرت لها الدقة المطلقة في عمليات الاستدلال.

ولا مراء أن هذا يعني ـ وعلى نحو حتمي ـ اختلال أي فكرة أو حركة تترتب على الخطابات التي تطرح هذه الإجابات الظنية، وهو ما يعني من ثم حدوث إخفاق حتمي ـ على اختلاف درجات هذا الإخفاق ـ في الغايات التي يمكن أن يحققها هذا الإنسان في هذا الوجود.

ثالثاً ـ مستوى القضايا الجزئية:

المتأمل في الوحي ـ فيما يتعلق بالقضايا الجزئية ـ يدرك أنه عالج أدق التفاصيل

التي تتعلق بكيفية أداء الشعائر التعبدية، كما فصل القول في القضايا التي تحدث بشكل متكرر، على الرغم من اختلاف الزمان أو المكان. كما وضع معايير كلية يمكن على هداها التصدي لكل ما يستجد من قضايا عبر الزمان أو المكان. . وبالطبع، فإن التنزيل الدقيق لهذه المعايير على هذه المستجدات يتطلب من العقل المسلم القراءة الواعية لكل معيار من هذه المعايير على ضوء الموقع الذي يحتله هذا المعيار في بنية القضية الفرعية التي ينتمي إليها، وفي ضوء الموقع الذي تحتله هذه القضية الفرعية - بين غيرها من القضايا الفرعية - في بنية القضية الكلية التي تنبثق عنها وهكذا.

وعلى هدي الفهم الكامل لهذا المعيار - والذي يعد بمثابة المقدمة الكبرى - وفي ضوء القراءة الكاملة لمعطيات القضية التي يتصدى لطرح حكم ما بشأنها، والتي تمده بالمقدمة الصغرى، وفي ضوء اتباع أسس القياس الصارم يمكن الوصول إلى حكم برهاني أو قريب من البرهاني حيال هذه القضية، وتكون برهانية هذا الحكم رهناً بدقه هذه العمليات. وعلى الرغم من أن الوصول إلى الحكم البرهاني ليس بالأمر الهين إلا أنه يظل أمراً ممكناً. و - من ثم - يظل تحقيق الغايات التي ترتبط بهذا الحكم رهناً بمدى سلامة النتيجة التي يتوصل إليها.

على الطرف الآخر نجد أن إمكانية الوصول إلى مثل هذا الحكم البرهاني غير وارده أساساً لمن يرفض الاستعانة بالوحي. لأن العقل في هذه الحالة لن يمتلك إلا معياراً «مقدمة كبرى» ظنياً، ولن يستطيع أن يصل في قراءته لمعطيات هذه القضية - والتي تمده بالمقدمة الصغرى - إلا إلى نتائج ظنية أيضاً، وفي ظل امتلاكه لمقدمتين ظنيتين ليس هناك إمكانية مطلقاً للوصول إلى نتيجة برهانية حتى لو افترضنا توافر الدقة التامة لعمليات الاستدلال التي يقوم بها.

وهكذا. . فإن أي حركه للعقل دون الوحي لن تمدنا إلا بنتائج ظنية محضة - ومن ثم - لا يمكن الادعاء أن هذه النتائج سوف تدرك عند تطبيقها الغايات التي يرنو إليها الإنسان في هذا الوجود، لا سيما وأن الاستناد على العقل من البداية في تقرير هذه الغايات سوف يجعل هذه الغايات ذاتها مختلة[١].

---

(١) لكونها ستنحصر في حيز مدركاته الحسية، ولن تتجاوز هذه الحياة الدنيا. وهو بالطبع أمر لا =

أما إذا ما تم استقاء الكليات دون الفرعيات أو الجزئيات من الوحي، فإن الخلل سيصيب طروح العقل حول هذه الفرعيات والجزئيات ـ التي تصبح ساعتئذ منبتة عن مقدماتها ـ ومن ثم يصعب تحقيق الغايات التي يرنو إليها، حتى لو كانت هذه الغايات غايات إسلامية.

على جانب آخر فإن أي إغفال **لأهمية دور العقل** في القراءة البرهانية الدقيقة لمعطيات الوحي والتعرف على ما هو كليات، وما هو فرعيات، وما هو جزئيات، وما هو مقدمات، وما هو نتائج من هذه المعطيات. أو أي إغفال لمحورية دوره في قراءة الواقع الذي جاء الوحي لضبط حركته، عبر الإلمام بمكونات هذا الواقع كلياته وجزئياته، ثوابته ومتغيراته، والقوانين التي تحكم العلاقات بين هذه الثوابت والمتغيرات، والتي تشكل الأحداث التي تصنع هذا الواقع. . إن أي إغفال لدور العقل في ذلك يعني استحالة الوصول إلى أحكام يقينية يمكن أن تنضبط بها حركة الفرد والمجتمع المسلم في هذا الوجود على الوجه الأمثل.

بل إن أي تقصير من قبل العقل في الاضطلاع بهذا الدور، سواء تمثل في إخفاقه في الإحاطة الكاملة بالحقائق المطلقة التي جاء بها الوحي، حتى لو افترضنا قدرته على الإحاطة بالواقع ، أو إخفاقه في الإدراك التام للواقع حتى لو افترضنا إلمامه التام بحقائق الوحي.. إن أي تقصير في ذلك سيجعل الأحكام التي يطرحها هذا العقل أحكاماً ظنية لا محالة.

وهذا ما يبرز حدود العلاقة بين العقل والوحي، وكيف أن حجية الوحي وحجية الحقائق التي يحملها، متوقفة أساساً في فاعليتها على الفهم العقلي المتكامل لها، ذلك الفهم القائم على أسس برهانية وليست احتمالية.. ذلك لأن هذه الحجية لن تمتلك بمفردها الفاعلية التي تمكنها من قيادة حركة المجتمع والإنسان المسلم نحو غايات الإسلام العليا في هذا الوجود على النحو السوي، كما أن عمل العقل على نحو منفرد لن يمكنه من الوصول إلى اليقين الذي يرنو إليه دون هدي الوحي.

= يشبع شتى رغبات الإنسان في هذا الوجود، وهو الكائن الذي يتوق إلى الخلود، والذي لا يرضيه فقط إشباع المتع المادية دون أن يكون ثمة مجال تجد فيه حياته الروحية مستقرها.

وهذا يعني عدم إمكانية غناء العقل عن الوحي أو الوحي عن العقل. وهو ما يجعل حقيقة العلاقة بين العقل والوحي علاقة تكامل لا محيص عنه، وليست علاقة صراع لا مفر منه إلا بنفي أحدهما للآخر، أو حصر حركته في أضيق الحدود. على الرغم من أن الوحي نفسه لم ينف العقل بتاتاً، وأنى يكون ذلك؟ وهو خطاب مباشر جاء ليمنح العقل المعايير المطلقة التي تمكنه من أن يعاير على هداها أحكامه في القضايا الجزئية التي تعن له، على النحو الذي يمكنه من بلوغ اليقين و ـ من ثم ـ تحقيق الغايات العليا التي ما أنزل الوحي إلا من أجلها. . وأما من أتخذ قرار النفي هذا، فهو عقل البعض. . استناداً إلى حجج عقليه ظنية محضة لا علاقة لها بالوحي.

كيفية الوصول إلى القراءة التي تمتلك الحجية:

يتطلب تلمس الكيفية التي يمكن خلالها إقامة قراءة لكليات الوحي تمتلك الحجية، ويمكن الانطلاق منها في تحقيق التوافق حول قراءة أي جزئية من جزئياته، التعرف أولاً على الشروط التي تمكن هذه القراءة من تحقيق الحجية، ثم التعرف ثانياً على كيفية إقامة هذه القراءة. وذلك على النحو التالي:

أولاً: شروط إقامة قراءة قادرة على تحقيق الحجية :

إذا كانت حجية الوحي تفرض تفنيد العلل التي يستند إليها من ينكر هذه الحجية ـ على اختلاف أشكال الإنكار، وعلى اختلاف درجاتها ـ فإن ما يمكن أن يسهم في التصدي لهذه الإشكالية ويحقق للوحي الهيمنة التي تليق به على الخطاب الإبستمولوجي الإسلامي، هو التوصل إلى قراءة متكاملة له.. قراءة قادرة على أن تكتسب حجية يسلم بها كل من يؤمن بالوحي. وقادرة ـ من ثم ـ على تجاوز وضعية التباين التي تعيشها القراءات المختلفة للوحي المطروحة من قبل أولئك الذين لا يمارون في حجية الوحي أو حجية أي من معطياته[1].

---

(١) لا نقصد بقبول الجميع بها إلغاء الاختلافات التي تقع بين العلماء حول معالجة بعض القضايا الجزئية، لأن مثل هذه الاختلافات أمر لا مفر منه، لاحتمالية الاختلاف حول سبل قراءة المعطيات المتعلقة بأي قضية من هذه القضايا من عالم لآخر، أو لاختلاف فهم بعض الفرعيات.. وما نقصده هنا بالقراءة التي تحقق هذه الحجية، هي القراءة التي تضع يدها ـ =

وتكمن العلة في غياب قدرة أية قراءة من القراءات التي قدمت للوحي على تحقيق الحجية التي تدعيها على نحو يسلم به الجميع، في كون كل قراءة من هذه القراءات لا تمدنا إلا بطروح خطابية أو إقناعية، ومن ثم لا تمتلك إلزاما منطقياً لا محيص من التسليم به، فأي طرح إقناعي إذا قبله طرف قد يرده طرف آخر دون أن يكون في قبوله فضيلة أو في رفضه رذيلة. أما القراءة التي لا يُختلف عليها فهي القراءة التي تقدم لنا نتائج برهانية يتم استخلاصها ـ عبر عملية قياس صارمة ـ من مقدمات مسلم بها من قبل جميع أفراد مجتمع الخطاب (ومجتمع الخطاب هنا هو كل من يؤمن بحجية الوحي، ويسلم بكل ما جاء به) وأي خلل في أية مقدمة من هذه المقدمات، أو في عملية القياس ذاتها كفيل بأن يجعل النتائج التي تخلص إليها هذه القراءة، نتائج خطابية، وليست برهانية.

وهكذا . . وحتى يمكن تحقيق الحجية لأية قراءة تقدم للوحي فلا محيص أن

= على نحو برهاني على موقع الوحي من بنية التصور الكوني الإسلامي، وتحدد على هدى هذا الموقع المقدمات التي تشكل بنية الوحي، والنتائج التي تنبثق عنها.. وتحدد على هدى ذلك القضايا الرئيسة التي تشكل بنية الوحي، وطبيعة العلاقة المنطقية بين عناصر كل قضية من هذه القضايا، والعلاقة المنطقية بين هذه القضايا فيما بينها، وأيهما مقدمات وأيهما نتائج لازمة عنها، ثم وضع اليد على القضايا الفرعية التي تنبثق عن كل قضية من هذه القضايا الرئيسة، وطبيعة الأمور التي تعالجها وعلاقتها بغيرها من القضايا الفرعية. بل ووضع اليد على ما يمكن أن ينبثق عن هذه القضايا الفرعية من قضايا جزئية، والكيفية التي تشكل بها هذه القضايا الفرعية مقولات القضايا الجزئية.

ولا مراء أن أي قراءة يمكن أن تحقق ذلك يمكن أن تمدنا بالمعايير التي يمكن على هداها حسم الاختلافات التي تمزق الأمة إلى فرق شتى، كما أنها تمد الاختلافات التي تدور في نطاق هذه البنية ـ ولا تخرج عن المعايير المعرفية التي تؤسسها، ولا عن المعايير الغائية ولا عن الوسائل التي تحدد خلالها ـ بالكيفية التي يمكن خلالها إدراك غايات التصور الكوني الإسلامي التي بشر بها الوحي، كما تمنح هذه الاختلافات شرعية القبول من الآخر ما دامت لا تخرج عن هذه المعايير. كما يمكن على هداها أن نقرر أن أي طرح خطابي يخرج عن هذه المعايير المعرفية القائمة على أساس برهاني أو المعايير الغائية التي تسعى لتحقيق غايات الإسلام العليا، هو طرح يخرج عن حدود الاختلاف المنطقي. لأنه يؤسس معارفه على غير هدى الوحي، كما يسعى لغايات لا تنتمي للغايات التي جاء الإسلام لتحقيقها في هذا الوجود.

تقوم هذه القراءة على أساس برهاني. والواقع أن بلوغ هذا المرام ليس بالأمر الهين، ذلك لأن عملية البرهنة هنا ينبغي أن تتم على نطاق متسع يشمل كل ما جاء به الوحي - وعلى تباين نصوصه - في قطعية ثبوتها ودلالاتها.

ولما كان الشرط الرئيس للوصول إلى نتيجة برهانية هو التسليم التام بالمقدمات التي يتم استخلاص هذه النتيجة منها. ولما كان هذا الشرط «التسليم التام» لا يتحقق إلا للنصوص القطعية في ثبوتها وفي دلالاتها.. فإن هذا يعني أن النصوص الظنية لا مجال للاستناد إليها في طرح نتائج برهانية، اللهم إلا إذا توافرت لدينا معايير يسلم بها الجميع يتم على هداها معايرة الدلالات التي يحملها تأويل ما للنصوص ظنية الدلالة، وقبول هذا التأويل - من ثم - أو رده على نحو حاسم، أو معايرة مدى ثبوت أي نص قطعي الدلالة (هذا فيما يتعلق بأخبار الآحاد. لكونها ظنية الثبوت) من احتمالية عدم ثبوته على نحو صارم.

وثمة ضرورة لتوافر عدد من المعايير التي يتم على هداها حسم العلاقة بين النصوص قطعية الثبوت والدلالة، وما هو منها أصل وما هو فرع، وما هو مقدمة، وما هو نتيجة وما إلى ذلك من أشكال العلاقة بين هذه النصوص. وهي العلاقة التي تحدد الدور الذي يلعبه هذا النص أو ذاك - في بنية الخطاب الموحي به - بدقة، وعلى نحو لا يختلف عليه مسلمان.

وطبيعياً أن بناء هذه المعايير أمر يعلو على نطاق القراءة التجزيئية لنصوص الوحي حتى القطعي منها[1] ولا مفر من أن يتم اشتقاق هذه المعايير عبر عملية استقراء شامل لكليات الوحي، شريطة أن تنبني هذه القراءة على أسس برهانية، وإلا فقدت هذه القراءة قدرتها على تحقيق الحجية الملزمة[2].

---

(١) وهي القراءة التي تهيمن بالفعل على أغلب الجهود التي تناولت الوحي بالدراسة، والتي أطلق عليها محمد عابد الجابري «العقلية البيانية» حول هذه الجهود والكيفية التي تعاملت بها مع النصوص انظر:

- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ص١٣، ٢٥٠.

(٢) عرض محمد عابد الجابري نماذج للقراءات البرهانية التي تمت للوحي وهي التي قدمها كل =

ويتطلب تحقيق هذه القراءة النظر إلى الوحي برمته في ضوء الموقع الذي يحتله في بنية التصور الكوني الإسلامي، حتى يمكن وضع اليد على المقدمات التي تشكل ملامح بنية هذا الوحي، ووضع اليد على النتائج التي تنبثق عن هذه البنية، والتي تحدد الدور الذي تلعبه في تشكيل مجمل التصور الكوني، حيث يضطلع كل عنصر من عناصر بنية الوحي بجانب ما من هذا الدور. . هذا الجانب هو الذي يبرر وجود ذلك العنصر ويعطيه فاعليته. وأي عنصر لا دور له في بنية التصور الكوني يفقد من ثم مبرر وجوده. . وكما تتشكل الملامح الذاتية لكل عنصر من هذه العناصر على النحو الذي يمكنه من أداء المهام المنوطة به على الوجه الأمثل، فإنها تتشكل وبالقدر نفسه على هدي الموقع الذي يحتله هذا العنصر بين عناصر بنية الوحي.

وهكذا. . فلا يمكن وضع اليد على نحو برهاني على مكونات بنية الوحي، إلا

= من ابن حزم، وابن رشد، والشاطبي، غير أن أي من هذه القراءات لم ينل تسليم الجميع به لكون أي قراءة من هذه القراءات لم تطرح بنية برهانية متكاملة بداية من الخطاب العقدي، ومروراً بما ينبني عليه من تسليم بالوحي، واليوم الآخر وما يقوم في ظل هذه المسلمات من غايات، وما تفرضه هذه الغايات من وسائل لتحقيقها، سواء على المستوى الفردي أو المستوى الجمعي. فقد تمحور مشروع ابن حزم بصفة أساسية عند جانب الفقه وأصوله، أما مشروع ابن رشد فقد اهتم أساساً بالخطاب العقدي، أما مشروع الشاطبي فقد تمحور حول الشريعة ومقاصدها. انظر: محمد الجابري، المرجع السابق، ص ص٥١٣، ٥٥٣.

وقد غابت القراءة المتكاملة والشاملة عن هذه الجهود، والتي كان ينبغي تعطي كل جانب من جوانب الخطاب الإسلامي المكانة التي يستحقها في بنية الخطاب الكلي. ولا تقف عند التعمق في جانب ما على حساب غيره من الجوانب، وهو ما كان يمكن أن يجنب هذه الجهود الاختلاف عليها، لو كانت قد انطلقت من مقدمات أم يسلم بها كل مسلم ثم تتبعت - عبر عملية قياس برهاني - بقية جوانب الخطاب الإسلامي بنفس الدرجة من البرهنة. والتي يصبح معها إنكار النتائج التي تنتهي إليها هذه العمليات أمراً غير مبرر عقلياً، ما دام يقوم على نحو برهاني لا خلاف عليه.

وبالطبع لا ينفي هذا أهمية الجهود التي بذلت من قبل هؤلاء العلماء الكبار في التناول البرهاني للقضايا التي تصدوا لها، ولا ينفي أهمية النظرة الكلية التي التفتوا إليها، وخروجهم عن إسار النظرة الجزئية التي هيمنت وما زالت تهيمن على أغلب الجهود التي تسعى إلى قراءة معطيات الوحي.

على هدى الفهم المتكامل لموقعها من البنية الأم التي تنتمي إليها ـ وهي بنية التصور الكوني ـ وتعيين المقدمات التي أفرزتها والنتائج التي ترتبت عليها.

تأتي بعد ذلك ـ إذا ما تم وضع اليد على عناصر هذه البنية والعلاقات القائمة بينها على نحو برهاني ـ مرحلة بناء الملامح العامة للبنية الداخلية لكل عنصر من هذه العناصر، وذلك عبر الاستعانة بكل ما لدينا من نصوص قطعية الثبوت والدلالة، مع ضرورة قراءة العلاقة بين النصوص التي تشكل البنية الداخلية لأي عنصر على نحو دقيق. حتى لا يحتل نص ما موقعاً أدنى أو أعلى من الموقع الذي يستحقه في هذه البنية. وهو ما يجعل هذه البنية بنية مختلة في النهاية، حتى لو كانت كل النصوص التي تشكل ملامحها نصوصاً قطعية الثبوت والدلالة.

وهكذا.. إذا ما أنجزت هذه الخطوة على نحو سليم، أمكن أن يتوافر لدينا بناء برهاني للملامح العامة التي تشكل البنية الكلية للوحي.. وانطلاقاً من هذا البناء يتم معايرة الموقع الذي يحتله كل عنصر من عناصر هذا البناء على نحو دقيق. وعلى هدى الموقع الذي يحتله هذا العنصر أو ذاك يمكن معايرة الموقع الذي يحتله كل نص من النصوص القطعية التي تمدنا بالتفاصيل العامة لهذا العنصر. وفي ضوء هذه التفاصيل العامة، وفي ضوء الاستعانة بقواعد التأويل المنطقية والتي تسمح بها اللغة العربية[1] وفي ضوء قواعد علم الحديث في إثبات مدى سلامة سند أي حديث ومتنه، وفي ضوء الاستعانة بالقواعد الراسخة التي لا خلاف عليها بين علماء أصول الفقه.. في ضوء كل ذلك يتم تقرير ما يمكن قبوله أو رده، من التأويلات التي تقدم للنصوص قطعية الثبوت ظنية الدلالة. وقبول أو رد أو تأويل الخبر ظني الثبوت أو ظني الثبوت والدلالة.

ثانياً: كيفية إقامة القراءة التي تمتلك الحجية:

في ضوء الشروط السالف ذكرها والتي لا بد من توافرها حتى يمكن إقامة قراءة

(١) حول القواعد التي ينبغي أن يتم الالتزام بها عند الولوج في تأويل الآيات المتشابهات، انظر:
ـ ابن رشد، فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص ص٣٨، ٢٨.
ـ محمد عمارة، معالم النهج الإسلامي، مرجع سابق، ص ص٧١، ٦٦.

برهانية لبنية الوحي يمكن القول إن الكيفية التي يمكن خلالها تحقيق هذه القراءة تتطلب اجتياز مراحل ثلاث تنبني لاحقتها على سابقتها هي:

١ - ضبط غاية الخطاب الذي يسعى لمعالجة بنية الوحي.

٢ - تحديد العناصر الرئيسة التي تشكل بنية الوحي.

٣ - التزام منهجية برهانية في قراءة عناصر بنية الوحي...

وذلك على النحو التالي:

١ - ضبط غاية الخطاب الذي يسعى لمعالجة بنية الوحي:

لا مراء أن انحراف أو اختلال الغاية التي تقف وراء أي مسعى يعمل على تأسيس وبناء وطرح خطاب ما حيال أي أمر من الأمور، كفيل بأن ينحرف بالحقائق الكامنة في معطيات هذا الخطاب على النحو الذي يجعله أداة لتحقيق هذه الغاية المنحرفة، أو يجعله غير جدير بتحقيق الغاية التي يصبو إليها[(١)]. بل إن عدم تقدير هذا الأمر الذي يدور حوله هذا الخطاب حق قدره كفيل بأن يجعل الغاية - التي تقف وراء التعامل مع هذا الأمر - غاية لا تليق به. ولن تصل إلى الحقيقة التامة حياله.

في ضوء ذلك لا بد من ضبط الغاية التي تقف وراء أي خطاب يسعى إلى قراءة العناصر أو القضايا التي تتشكل منها بنية الوحي وللعلاقات القائمة بين هذه العناصر.

ويتطلب ضبط هذه الغاية وضع عدد من الحقائق التي ترتبط بالوحي في الحسبان، وهي حقائق تترابط فيما بينها على النحو التالي:

أ - أن الوحي هو المصدر الوحيد الذي يمكن أن يستمد منه العقل البشري الإجابة النهائية على التساؤلات التي لا طاقه له للإجابة عليها بمفرده، وهي التساؤلات الوجودية الكبرى التي لا بد للعقل أن يجيب عليها أيا كانت سلامة هذه الإجابة وآيا كان مصدرها.

---

(١) حول أثر الغاية المنحرفة في تحريف الحقيقة.
- انظر: لؤي صافي، «العقل والتجديد»، مرجع سابق، ص ص٢٤، ٢٦.

ب ـ أن الوحي أجاب أيضاً ـ وعلى نحو مطلق ـ على التساؤلات التي تتفرع عن تلك الكليات والتي تتعلق بالملامح العامة للكيفية التي يمكن خلالها للإنسان أن يحقق الغايات التي خلق من أجلها في هذا الوجود، بل وتضع الملامح الثابتة لعلاقة الإنسان بخالقه عز وجل ـ وتعالج كثيراً من ثوابت العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، وبينه وبين مجتمعه والإنسانية جمعاء.

جـ ـ تجدد أحداث الحياة وتداخل عناصرها، وضرورة الوصول إلى الحكم الحق حيال كل جديد حتى يمكن تحقيق نتائج صائبة، وهي نتائج لا تقف عند حيز هذه الدنيا وإنما تمتد إلى الحياة الآخرة، ويصعب الوصول إلى الحكم الحق حيال أي حدث أو قضية دون امتلاك المعيار الحق الذي يمكن على هداه فهم ما يحمله هذا الحدث من معطيات، ومن ثم طرح الحكم الحق حياله، والكفيل بأن يحقق الغايات المترتبة عليه على النحو الأمثل.

د ـ استحالة امتلاك هذا المعيار الحق إلا عبر الإحاطة التامة بكل ما يتصل بهذا المعيار من حقائق مهما بعد الزمان أو اختلف المكان.

هـ ـ أن الإحاطة بكل شيء على هذا النحو أمر يعلو على قدرة العقل البشري ولا يتسنى إلا للخالق (جل وعلا).

و ـ أن الفهم الدقيق لما أوحي به الخالق ـ وهو متناه في نصوصه ـ وعلى النحو الذي يمكن العقل من وضع اليد على مثل هذه المعايير التي يمكن أن يعاير على هداها شتى ما يجد من معطيات بتجدد الزمان أو المكان ـ وهي غير متناهية ـ لن يتحقق إلا عبر القراءة الدقيقة لشتى نصوص الوحي، على النحو الذي يمكن من وضع اليد على البنية الرابطة لهذه النصوص، بالصورة التي تمكنه من التحديد الدقيق للموقع الذي يحتله كل نص في هذه البنية والمقدمات التي يستند إليها والنتائج التي تنبثق عنه، وما إذا كان هذا النص يمثل في ذاته معياراً فرعياً أم معياراً أعم تنبثق عنه عده معايير أخرى انبثاق النتائج عن المقدمات.

ز ـ أنه دون هذه القراءة لبنية الوحي، وإقامة العلاقات البرهانية بين محتوياتها،

والتعرف من ثم على الموقع الذي يحتله كل نص من هذه النصوص في إقامة هذه البنية، والدور الذي يقوم به... دون ذلك يصعب أن يكون لدينا اتفاقاً تاماً على المعايير التي يمكن خلالها قراءة أية قضية من القضايا الخطابية، أو قراءة معطيات المواقف التي تحمل هذه القضايا الخطابية التي لا نهاية لها. والحكم على كل قضية من هذه القضايا على نحو برهاني أو قريب من البرهاني. ومن ثم يصعب أن يكون الخطاب الذي يحمل هذا الحكم قادراً على رسم السبل التي يمكن خلالها تحقيق الغاية التي طرح من أجلها على النحو المرجو، وما يعنيه ذلك من إحداث خلل ما في إحراز غايات الإسلام في هذا الوجود.

وهكذا.. وعلى هدى كل هذه النقاط المتسلسلة التي تبرز لنا الدور الذي يضطلع به الوحي في بناء الخطاب الحق، وترشيد العمل الحق. تتبدى لنا طبيعة الغاية التي ينبغي أن تكمن وراء أي مسعى يهدف إلى تلمس الملامح التي تشكل بنية الوحي، وهي الغاية التي لا ينبغي أن تكون شيئاً آخر سوى وضع اليد على ملاح هذه البنية على نحو برهاني، على الوجه الذي يجعل أي حكم يستند إليها في أية قضية ـ مهما كان قدرها ـ حكما يمدنا بحقائق برهانية أو قريبه منها.

وأية غاية تند عن هذه الغاية، وتدفع بصاحبها إلى قراءة الوحي بالصورة التي تدعم التصورات التي تعتنقها الفرقة أو المذهب الذي ينتمي إليه، أو تسهم في تحقيق هدف ما يتطلع إليه، وذلك عبر التضخيم من شأن بعض النصوص أو التهوين من شأن بعضها الآخر أو عبر لي أعناق البعض الثالث، حتى تتماشى مع ثوابت المذهب الذي يتبناه، وتظهره بمظهر المذهب المؤيد من قبل السماء، وأنه ـ من ثم ـ مذهب الفرقة الناجية، أو ما إلى ذلك من غايات صغيرة لا يليق بمسلم عاقل أن يجعل الوحي الرباني وسيلة من وسائل تحقيقها.. إن أية غاية من هذه الغايات سوف تطمس الحق الذي يحمله الوحي، على النحو الذي يجعل هذه القراءة لن تتحفنا ـ في أحسن الأحوال ـ إلا بتصور قاصر لبنية الوحي، وهو الأمر الذي يصيب كل ما ينبني على هذا الوحي، وهي بنية الخطاب الإسلامي الكلي، وما ينبثق عنها من خطابات فرعية، وما يهتدي بهذه الخطابات من مسالك، بخلل كبير.

ودون معالجة هذا الخطاب على النحو السوي والمتكامل، لن يكون لدينا أية

إمكانية لبناء نظرية للخطاب قادرة على إرشاد أي مسلم للكيفية التي يمكن خلالها تأسيس وبناء وطرح خطاب سليم قادر على الإسهام في تحقيق غايات الإسلام العليا، ومهما أتحفتنا هذه النظرية بأحدث المناهج والتقنيات التي يمكن خلالها قراءة أية قضية خطابية وإقامة محاجة ما حولها وصياغة هذه المحاجة على نحو دقيق ومهما، أتحفتنا علوم الاتصال بالكيفية التي يمكن خلالها نقل رسائلنا بأعلى فاعليه ممكنه.. فكل هذه الأمور لن تجنبنا الخلل الذي سيصيب الحقيقة ـ التي من المفترض أن يحملها هذا الخطاب ـ في مقتل.

٢ ـ تحديد العناصر الرئيسة التي تشكل بنية الوحي:

يتطلب التحديد البرهاني للعناصر أو القضايا التي تتشكل منها بينة الوحي، وللعلاقات القائمة بين هذه العناصر، النظر إلى هذه البنية في ضوء الموقع الذي تحتله في التصور الكوني الإسلامي، وهو الموقع الذي يحدد لنا المقدمات التي تعد هذه البنية ـ ومن ثم ـ عناصرها نتيجة حتمية لها، هذا من ناحية. ويحدد لنا النتائج التي تترتب على الموقع الذي يحتله الوحي في تشكيل ملامح بنية التصور الكوني الإسلامي من ناحية ثانية.

أ ـ المقدمات التي تشكل بنية الوحي:

إذا ما القينا نظرة سريعة على بنية التصور الكوني الإسلامي، نجد أن الإيمان بالوحي باعتباره مصدر الحقائق العليا يحتل موقع المسلمة الفرعية الأولى في هذه البنية. هذه المسلمة الفرعية تنبثق عن المسلمة الأم في التصور الكوني الإسلامي وهي مسلمة الإيمان بالله (تعالى) إلهاً واحداً ومهيمناً على كل شيء في هذا الكون، وعلى الرغم من أن إيماننا بوجود الله (تعالى) يستند أساساً إلى النظر في آياته المبثوثة في الكون، وعلى الرغم من أننا يمكن أن نستخلص بعض صفاته (تعالى) عبر قراءة هذه الآيات الكونية.. على الرغم من كل ذلك يظل الوحي المصدر النهائي الذي نستقي منه شتى معارفنا الراسخة عن خالق الكون تجلى في علاه.

وتعد النصوص قطعية الدلالة التي تتحدث عن ذات الخالق ـ عز وجل ـ بعد

أن تنفي عنه الشريك والمكافئ والولي والند والزوجة والوالد والولد، والتي تتمحور حول كونه (تعالى) ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].. تعد هذه النصوص المقدمات التي على هداها يتم فهم حقيقة صفات الخالق عز وجل[١] عبر القراءة المحكمة لهذه الصفات وللعلاقات فيما بينها وعبر فهم كل صفة من هذه الصفات في ضوء الإحاطة بموقعها بين هذه الصفات مجتمعة.

ولا مراء أن كل ما يصدر عن الخالق ـ عز وجل ـ من قول أو قضاء ـ بكلمة كن ـ لا يمكن فهمه على نحو متكامل إلا في ضوء فهم هذه الصفات، فكل شيء حدث أو يحدث أو سيحدث في الكون هو تجل لهذه الصفات مجتمعة. وهو ما يعني أن كل نص من نصوص الوحي هو تجلي لهذه الصفات مجتمعة. وهو ما يؤدي بنا إلى نتيجة طبيعية هي استحالة الفهم المتكامل لأي نص من نصوص الوحي أو لأية آية من آيات الله (تعالى) في الكون إلا عبر الفهم المتكامل لصفات الخالق عز وجل.. وهي الحقيقة التي تتجلي في أسمائه الحسني وصفاته العلي.

وهكذا.. فالإيمان بطلاقة كل ما جاء به الوحي من حقائق لصدورها من قبل خالق مطلق العلم والحكمة والقدرة، والإيمان بخيرية كل ما أمر به الوحي لكونه صادر من خالق لا يأمر إلا بالقسط. ﴿..قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ ۖ﴾ [الأعراف: ٢٩] وبفعل بالخير ﴿...وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧] وبالقول الحسن ﴿...وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣] إن الإيمان بكل ذلك نتيجة طبيعية لكل ما يتصف به الخالق تعالى.

هذه هي المقدمة التي تتشكل على هداها، حقائق الوحي وتتشكل ـ من ثم ـ على هداها بنية الوحي برمتها.. وهي البنية التي لا يمكن الإحاطة بها أو بأي من عناصرها على نحو برهاني إذا لم نحط بهذه المقدمة على نحو تام وبرهاني.

ب ـ النتائج التي تنبثق عن الإيمان بالوحي كحقائق مطلقة:

تتمثل النتائج التي تنبني على الإيمان بالوحي كحقائق علوية مطلقة، في التسليم

---

(١) وكما أشرنا إلى ذلك في حديثنا عن مسلمة الإيمان بالله (تعالى) في المبحث السابق.

المطلق بكل ما جاء به الوحي من حقائق حيال منطلقات التصور الكوني الإسلامي، وغاياته ووسائله. وهي الأمور التي تشكل بقية العناصر الكلية المكونة لبنية الوحي وذلك على النحو التالي:

١ ـ **منطلقات التصور الكوني الإسلامي**: تتمثل منطلقات التصور الكوني الإسلامي ـ كما أشرنا إلى ذلك مراراً ـ في مقدمة أو مسلمة رئيسة هي الإيمان بالله تعالى خالقاً للكون ومهيمناً عليه، ينبثق عنها مسلمتا الإيمان بالوحي كحقائق علوية مطلقة، والإيمان باليوم الآخر باعتباره مستقراً للغايات العليا في هذا الوجود. ولما كان الإيمان بالله تعالى قد تمت معالجته باعتباره المقدمة التي تشكل بنية الوحي، ولما كان حديثنا هنا يتمحور حول الوحي ذاته، فلم يبق من منطلقات التصور الكوني ما يتطلب تلمس معالجة الوحي له إلا «اليوم الآخر».

وإذا ما تأملنا شتى معارفنا حول هذا اليوم نجد أننا، ولكونها تدور حول أمر غيبي مطلق، لا نمتلك أي مصدر عنها سوى الوحي. وحتى يمكن تفهم ملامح ما طرحه الوحي عن هذا اليوم، فلا بد من توافر شروط ثلاثة:

- فهم حقيقة اليوم الأخر في ضوء الإحاطة المتكاملة بما ذكره الوحي عن صفات الخالق (تعالى)، وأي فهم للنصوص التي جاءت عن هذا اليوم دون هذه الإحاطة المتكاملة سوف يكون فهما قاصراً.
- إدراك العلاقة الثاوية بين النصوص التي عالجت هذا اليوم على النحو الذي يمدنا ببنية متكاملة وبرهانية للصورة التي رسمها الوحي لليوم الآخر.
- تتبع انعكاسات الإيمان باليوم الآخر على بقية العناصر التي تشكل بنية الوحي، والتي تعالج غايات التصور الكوني الإسلامي، والوسائل التي يطرحها لتحقيق هذه الغايات.

٢ ـ **الغايات التي بشر بها التصور الكوني الإسلامي**: لا تقف هذه الغايات عند حيز هذه الدنيا وإنما تمتد إلى الآخرة بل وتجعل من الآخرة الغاية العليا. إن هذه الغايات لا يمكن فهمها إلا على هدي إدراك حقيقة العلة التي خلق الإنسان من

أجلها في هذا الوجود، والدور المنوط بالإنسان كخليفة لله في هذه الأرض التي سخرها الله (تعالى) له ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣].

ولا يمكن قراءة ما طرحه الوحي عن هذه الغايات على نحو برهاني دون فهم موقعها مما طرحه حول المسلمات السابقة لا سيما مسلمة الإيمان باليوم الآخر كمستقر للغاية العليا، وفهم انعكاساتها على الوسائل التي حددها الوحي لتحقيق هذه الغايات.

٣ - **وسائل تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود**: في ضوء المسلمات السابقة وعلى هدي الغايات التي بشر بها الوحي يمكن فهم طروح الوحي حول السبل والوسائل التي يتم خلالها تحقيق هذه الغايات، والمتأمل في المساحة التي تحتلها هذه الوسائل يجد أنها تغطي شتى مناحي حياة الفرد المسلم والأمة المسلمة، فهي ترسم ملامح علاقة المسلم بالله (تعالى) وهي العلاقة المهيمنة على ما عداها من علاقات ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢] وعلاقته بذاته وعلاقته بالأفراد الآخرين، وعلاقته بمجتمعه ككل، وعلاقته بالإنسانية جمعاء، وعلاقته بالوجود.. والكيفية التي يتحرك في نطاقها في إقامة كل علاقة من هذه العلاقات، على النحو الذي يخلق منه خليفة لله في تعمير أرضه وإقامة شرعه، وتلمس السبل التي تمكن الأمة المسلمة من أن تصبح أمة مجتمع الاستخلاف.

وهكذا.. فكل الوسائل التي طرحها الوحي تصب في تحقيق هذه الغايات، وأي جديد يمكن أن يحدث في حراك الفرد المسلم، أو المجتمع المسلم في سعيه لتحقيق هذه الغايات لن يخرج في كيفية التعامل معه عن المعايير الكلية التي جاء بها الوحي، شريطة القراءة الواعية لهذه الكليات، وأي قصور في الفهم المتكامل والبرهاني لبنية الوحي أو في معالجته لهذه السبل سيتبعه إخفاق ما في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود.

وثمة جانب لا بد من التنويه إليه في معالجة الوحي لمنطلقات التصور الكوني

الإسلامي وغاياته ووسائله لتحقيق هذه الغايات، وهو أن الوحي لم يقف اهتمامه عند توضيح الحقائق المتعلقة بكل جانب من هذه الجوانب، وإنما عمل ـ أيضاً ـ على تفنيد شتى الافتراءات التي تقوم عليها الخطابات الباطلة أو المحرفة المعادية للحق الذي جاء به الوحي. . وهكذا. . فلم يقف هم الوحي عند بناء الحق وإنما عمل قبلاً على إزهاق الباطل ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء: ٨١] ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌۚ﴾ [الأنبياء: ١٨].

والمتأمل في الباطل الذي جاء الحق ليدحضه يجد أنه يتشكل في صورة بنى متكاملة لها منطلقاتها وغاياتها ووسائلها. ولا مراء أن معرفة ملامح هذه البنى والعلاقات فيما بينها، ومنهجية الوحي في تهديم هذه البني أمر لا محيص عنه لمعرفة السبل المثلي في مجابهة الخطابات التي تعادي الإسلام وتسعى إلى هدمه في كل زمان أو مكان.

٣ ـ التزام منهجية برهانية في قراءة عناصر بنية الوحي:

لا تعدو عملية البرهنة على الملامح الرئيسة التي تشكل عناصر بنية الوحي أن تكون خطوه أولية نحو إقامة هذه البنية على نحو لا يختلف عليه مسلمان.

غير أن تحقيق الاتفاق على تفاصيل العناصر التي تشكل هذه البنية ـ وهي منطلقات وغايات التصور الكوني الإسلامي ووسائله في تحقيق هذه الغايات ـ وطبيعة المكونات الداخلية التي تشكل ملامح كل عنصر من هذه العناصر، يتطلب اتباع منهجية لا يقف همها فقط عند التعرف على موقع هذا العنصر أو ذاك من بنية الوحي، أو معرفة المقدمات التي أفرزته والنتائج التي انبنت عليه ـ والتي تشكل الملامح العامة لبنية هذا العنصر وإنما يمتد إلى التعرف على كيفية تحقيق التوافق على سبل تناول نصوص الوحي، والتي تعد بمثابة اللبنات التي يتم خلالها إقامة هذه البنية.

ويمكن القول: إن منهجية التعامل مع هذه النصوص على النحو الذي يمكننا من الوصول إلى قراءة تمتلك حجية برهانية لها، ينبغي ألا تقف عند النظر في سمات كل نص من هذه النصوص، وما إذا كان نصاً قطعياً أم ظنياً، أو أنه ينتمي إلى هذا العنصر

أو ذاك من العناصر الكلية التي تشكل بنية الوحي أو ما يتفرع عنها. . وإنما ينبغي أن تمتد إلى التحديد الدقيق للموقع الذي يحتله هذا النص في بنية العنصر الذي ينتمي إليه، ولن تتحقق هذه الدقة دون تحديد الموقع الذي يحتله العنصر ـ الذي ينتمي إليه هذا النص ـ من بنية مجمل الوحي على نحو سليم.

ـ كيفية تناول النصوص القطعية:

تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن كليات الدين، وما ينبثق عن هذه الكليات من فروع رئيسية، تستند إلى نصوص قرآنية قطعية الثبوت والدلالة، والدليل على ذلك قوله (تعالى) ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧].

وعلى الرغم من أن وصف هذه النصوص القطعية الثبوت والدلالة بأنها نصوص محكمة أي «أحكمت عبارتها بأن حفظت من الإجمال والاحتمال»[١] يجعل كل نص منها يحمل ـ على نحو مستقل ـ دلالات لا خلاف عليها، فإن ما يحدد أهمية محتوى أي نص من هذه النصوص القطعية والدور الذي يضطلع به في بناء أم الكتاب تحديداً برهانياً، لا يكمن فقط في دلالات هذا النص التي لا خلاف عليها، وإنما يكمن ـ أيضاً ـ في موقع هذا النص من بنية العنصر الذي ينتمي إليه. وموقع العنصر الذي ينتمي إليه هذا النص من البنية التي تشكل الملامح الراسخة للوحي والتي تشكل مجتمعة معاً أم الكتاب[٢] ذلك لأن البرهنة على الدور الذي يضطلع به هذا النص ـ في

---

(١) العظيم أبادي أبو الطيب، تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل)، تحقيق: عبد القادر عرفات العشا حسونة، ج٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦) ص٧.

(٢) حيث يقول الطبري في تفسير وصف الله تعالى للآيات المحكمات بأنهن أم الكتاب في الآية السابعة من سورة آل عمران «ثم وصف جل ثناؤه هؤلاء الآيات المحكمات بأنهنّ هنّ أمّ الكتاب، يعني بذلك أنهنّ أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين والفرائض والحدود، وسائر ما بالخلق إليه الحاجة من أمر دينهم، وما كلفوا من الفرائض في عاجلهم وآجلهم. وإنما سماهنّ أم الكتاب، لأنهنّ معظم الكتاب، وموضع مفزع أهله عند الحاجة إليه، وكذلك تفعل العرب، تسمي الجامع معظم الشيء أُما له، فتسمي راية القوم التي تجمعهم في العساكر أمهم، والمدبر معظم أمر القرية والبلدة أمها. وقد بينا ذلك فيما مضى بما أغنى عن إعادته. ووحد أمّ الكتاب، ولم يجمع فيقول: هنّ أمهات الكتاب، وقد قال هنّ لأنه أراد جميع الآيات =

العنصر الذي ينتمي إليه ـ تنبني بالأساس على المقدمات التي يتشكل هذا النص على هداها، والنتائج التي يخلفها، والتي تحدد ملامح الدور الذي يضطلع به في تشكيل بنية العنصر الذي ينتمي إليه، ومن ثم، تحدد الدور الذي يضطلع به في تشكيل بنية الوحي بأسره.

وهكذا.. فمنهجية تناول أي نص من النصوص القطعية لا ينبغي أن تقف فقط عند تقرير ما إذا كان هذا النص قطعياً أم ظنياً، وما إذا كان يعالج قضية محورية أم فرعية، وإنما ينبغي أن تقوم بالأساس على التحديد الدقيق للدور الذي يضطلع به في بنية العنصر الذي ينتمي إليه.. بل في بنية الوحي برمته.

وإذا كان موقع النص من العنصر يحدد مدى أهمية هذا النص القطعي بين غيره من النصوص القطعية، فإن طبيعة العنصر الذي ينتمي إليه هذا النص أو ذاك تحدد، وعلى نحو كبير، سمات النصوص التي يمكن الاستناد إليها في تلمس تفاصيل هذا العنصر.

فمثلاً تفرض طبيعة العنصر العقدي والموقع الذي يحتله كمقدمة المقدمات في بنية التصور الكوني الإسلامي، علي أي خطاب يطرح حول هذا العنصر أن ينبني بالأساس وفي شتى ملامحه على نصوص قطعية الثبوت والدلالة، وأي استعانة في بناء هذا العنصر ـ إن كان ثمة ما يحتمه ـ بنص ظني الدلالة أو الثبوت لا بد أن يتم عبر معايرة دلالات هذا النص وبدقة تبعا لمجمل البنية الكلية للخطاب المتعلق بالعنصر العقدي، وليس فقط تبعاً لتشابه التأويل ـ الذي يطرح لهذا النص مع دلالات نص أو أكثر من النصوص القطعية في ثبوتها ودلالاتها، وبذلك يمكن البرهنة على أن هذا النص الظني لا يحمل اختلاف ما مع مجمل بنية الخطاب العقدي من عدمه.

ـ كيفية تناول النصوص ظنية الدلالة أو الثبوت:

لما كانت النصوص ظنية الدلالة نصوصاً تفتقد إلى الاتفاق التام على دلالتها،

= المحكمات أمّ الكتاب، لا أن كل آية منهنّ أمّ الكتاب، ولو كان معنى ذلك أن كل آية منهنّ أمّ الكتاب، لكان لا شكّ قد قيل: هنّ أمهات الكتاب».

ـ ابن جرير الطبري، مرجع سابق، ج٢، ص١٣.

فإن هذا يعني أنها لا تقوم بنفسها كدليل برهاني يمكن على هداه تقرير حقيقة ما يسلم بها الجميع[1] لذا فإن ما يمكن أن يقرر هنا حجية التأويل التي يتم لأي نص من هذه النصوص ظنية الدلالة هو طبيعة الموقع الذي يحتله هذا النص في بنية العنصر الذي ينتمي إليه من عناصر الوحي، وطبيعة الدور الذي يؤهله له هذا الموقع.

فإذا كان هذا الدور يحمل أهمية واضحة في تدعيم أو شرح أو تفصيل جانباً ما من جوانب الملامح الكلية لبنية عنصر ما من عناصر الوحي ـ وهي الملامح التي تتشكل على هدي النصوص القطعية ـ على نحو يخدم في النهاية الدور الذي يضطلع به هذا العنصر في البنية الكلية للوحي، وعلى النحو الذي يسهم في النهاية في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود، وإذا تم تقرير ذلك على نحو برهاني، وكان التأويل المطروح لهذا النص يراعي الشروط المتفق عليها للتأويل، فإن التأويل الذي يطرح لهذا النص يصبح ذا حجية يصعب الخلاف عليها.

كذلك الأمر بالنسبة للنصوص ظنية الثبوت قطعية الدلالة أو ظنية الثبوت والدلالة فإن ما يدعم ثبوت أي نص منها، هو توافقه مع بنية العنصر الذي ينتمي إليه من عناصر الوحي والدور الذي يلعبه في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود.

ـ منهجية الانطلاق من نصوص الوحي كمعايير لتناول المتغيرات:

إذا كانت المنهجية المقترحة هنا تحدد لنا الكيفية التي يمكن خلالها البرهنة على الموقع الذي يحتله كل نص في بنية الوحي، استناداً إلى الدور الذي تضطلع به بنية الوحي في تشكيل شتى مقولات التصور الكوني. فإن ثمة جانبين من هذه المنهجية لا بد من حسم القول فيهما:

---

(١) وهو الأمر الذي جعل الدور الذي تحتله هذه النصوص دوراً يتعلق بقضايا ثانوية وليست قضايا، كلية، وهي القضايا التي تمت معالجتها على نحو قطعي عبر الآيات المحكمات اللواتي هن أم الكتاب على النحو الذي أشرنا إليه قبل سطور.

١ ـ كيفية تنزيل النصوص التي تعالج أموراً تتغير بتغير الزمان والمكان على الواقع[١]:

وهنا وقبل الانطلاق في معالجة واقعه أو قضية ما على هدي أي نص من هذه النصوص لا بد أن يكون ثمة إلمام تام ـ لدى من يقوم بهذه المهمة ـ بـ:

أ ـ البنية الكلية للوحي والتي تعالج مسلمات التصور الكوني الإسلامي وغايته ووسائله لتحقيق هذه الغايات.

ب ـ إلمام كامل بطبيعة المكانة التي تحتلها هذه النصوص في تشكيل عناصر هذه البنية.

وبالطبع فقد تتطابق الواقعة أو القضية المعطاة ـ على نحو كلي أو جزئي ـ مع نص أو أكثر من نص ورد حيالها، وهنا وفي كل الحالات ـ وحتى نضمن سلامة تنزيل هذا النص على تلك الواقعة ـ فلا بد من:

أ ـ قراءة هذا النص أو هذه النصوص في ضوء كليات بنية الوحي وفرعياتها، وفي ضوء الواقعة أو الوقائع التي تقف وراء أسباب نزول النص القرآني، أو أسباب قول الرسول الكريم أو فعله أو تقريره.

ب ـ وضع اليد على شتى الأبعاد التي تشكل ملامح القضية أو الواقعة المطلوب التصدي لها[٢].

وهنا إذا ما تحققت هذه القراءة المتكاملة للنص والواقعة معا، وتم تحديد أوجه التشابه والتغاير بينهما على نحو سليم، وتم بناء حكم التعامل مع هذه القضية على نحو منطقي صارم.. إذا تم كل ذلك يمكن القول أن مثل هذا الحكم سوف يكون

---

(١) بالطبع نقصد هنا تلك النصوص التي تعالج الأمور المتغيرة وليست النصوص التي تعالج أموراً راسخة مثل شعائر الإسلام التعبدية (صلاة ـ صوم ـ أنصبة الزكاة) أو أخلاقيات الإسلام أو أركان المعاملات فيه.

(٢) سنناقش الأبعاد التي تشكل ملامح أية قضية خطابية في الفصل الثاني من الباب الثالث بمشيئة الله تعالى.

حكماً برهانياً أو قريباً من البرهان. وهو ما يعني أن قدرته على معالجة هذه القضية في أرض الواقع سوف تكون معالجة متكاملة تحمل الخير كله.

٢ ـ معالجة الوقائع التي ليس ثمة نصوص صريحة حيالها:

وهنا تتم معايرة هذه الوقائع عبر خطوات متتالية هي:

أ ـ التحديد الدقيق للقضية الأعم التي تنتمي إليها أي واقعه من تلك الوقائع.

ب ـ تحديد موقع العنصر الذي يعالج هذه القضية من بين عناصر الوحي.

جـ ـ تحديد الموقع الذي تحتله هذه القضية على نحو دقيق في بنية هذا العنصر.

د ـ تحديد كيفية معالجة الوحي لهذه القضية.

هـ ـ الانطلاق من معالجة الوحي لهذه القضية كمقدمة كبري في الحكم على الواقعة المعطاة التي تعد بمثابة مقدمة صغرى.

و ـ إذا تمت كل المراحل السالفة على نحو دقيق وبرهاني وتم الانتقال من المقدمات إلى النتائج على نحو منطقي صارم أمكن حينها أن يتوافر لدينا حكم برهاني حيال الواقعة المعطاة.

وطبيعياً أن يفرز أي خلل أو قصور في قراءة معطيات الوحي أو قراءة معطيات الواقعة المعطاة، أو في الاستدلال حكماً مختلاً. ومثل هذا الحكم إذا ما تم تطبيقه في أرض الواقع فلا يمكن أن تنجم عنه النتائج المبتغاة والتي تسهم في تحقق غايات الإسلامية في هذا الوجود على النحو المأمول.

وهذا ما يبرز لنا أهمية القراءة الدقيقة البرهانية لنصوص الوحي ولمعطيات الواقع حتى يمكن تحقيق غايات الإسلام العليا على نحو كامل. وأي قراءة متكاملة تتم للوحي لا تقوم على هذه المنهجية البرهانية سوف تكون عاملاً رئيساً في الحيلولة دون تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود. كما أن توافر هذه القراءة وعدم وجود آلية لقراءة معطيات الواقع على نحو علمي ومتكامل سوف تعني خللا في إنزال أحكام الإسلام على الواقع، وهو ما يؤدي ـ أيضاً ـ إلى عدم إمكانية تحقيق غايات الإسلام على النحو المرجو.

وهكذا.. ثمة دور جلل تضطلع به القراءة المتكاملة للوحي في بناء أي خطاب في المجتمع الإسلامي، أيا كان هذا الخطاب، نظرياً أم عملياً.. فدون وجود هذه القراءة تصبح شتى الآليات ـ التي يمكن أن تقدمها نظرية الخطاب الإسلامي حول سبل تأسيس وبناء وطرح خطاب ما في المجتمع الإسلامي ـ آليات قليلة الجدوى.

المبحث الثالث

اليوم الآخر هو الغاية العليا في التصور الكوني الإسلامي

لن يكتمل تأسيس مسلمات التصور الكوني الإسلامي على نحو برهاني دون الإحاطة البرهانية بشتى المقولات التي تشكل ملامح المسلمة الفرعية الثانية من مسلمات التصور الكوني الإسلامي، وهي مسلمة الإيمان باليوم الآخر باعتباره مستقر الغايات العليا لكل مسلم في هذا الوجود ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٧٧].

ولما كان الإيمان بهذه المسلمة نتيجة مباشرة لمسلمتي الإيمان بالله (تعالى) والإيمان بما أوحى به إلى رسله، ولما كان ثمة غياب للخطاب البرهاني المتكامل حول أي من هاتين المسلمتين.. فقد كان طبيعياً أن يغيب ذلك الخطاب البرهاني المتعلق بمسلمة الإيمان باليوم الآخر.. ذلك البناء الذي يضيف بعدا جوهريا في المعارف التي ينبني عليها التصور الكوني الإسلامي، ويضيف البعد الرئيس الذي تنبني عليه غايات هذا التصور ووسائله في هذا الوجود. وهو ما يفرض ـ من ثم ـ على شتى مسالك الإنسان المسلم، بل والمجتمع المسلم أن تأخذ في حسبانها النتائج التي سوف تترتب على هذه المسالك في الآخرة قبل الدنيا، وهو ما يضمن اهتداء هذه المسالك بالحق الذي جاء الإسلام ليعليه في هذا الوجود. ذلك لأن أي انحراف متعمد عن هذا الحق، لن يمر في الآخرة دون عقاب إذا ما تسني لصاحبة أن يفلت من ذلك في الحياة الدنيا.

وفيما يأتي نعرض لملامح هذه المسلمة وملامح الخلل الذي أصابها والكيفية التي يمكن خلالها إقامة خطاب برهاني حول هذه المسلمة، استناداً إلى ما طرحناه حول المسلمتين السابقتين التي تعد هذه المسلمة نتيجة لهما. حتى تكتمل بنية مسلمات

التصور الكوني الإسلامي. تمهيدا للولوج إلى الحديث عن غايات هذا التصور الكوني ووسائله.

ملامح عقيدة الإيمان باليوم الآخر:

لعل الكتاب العزيز لم يحفل بالحديث عن شيء بعد الإيمان بالخالق سبحانه وتعالى، احتفاله بالحديث عن اليوم الآخر[1]. حتى لا تكاد تخلو سورة من سور القرآن من الإشارة إليه سواء بشكل مجمل أو مفصل، مباشر أو ضمني. كما نراه لا يذكر الإيمان به ـ في أغلب المواضع ـ إلا مقترناً بالإيمان بالله (سبحانه وتعالى)[2]. بل لم يحظ مصطلح آخر بذكر عدد كبير من المرادفات له، مثلما حظي اليوم الآخر.. فهو يوم الدين، ويوم الحساب، ويوم التناد، ويوم الخلود، ويوم التغابن، ويوم الجمع، ويوم الحسرة، والطامة، والصاخة، والحاقة، والآزفة، والقارعة، والواقعة.. إلى غير ذلك من أسماء تدل كلها على عظم هذا اليوم وعظم ما يحمله من حقائق وأهوال.

كذلك احتفت السنة المطهرة ـ أيضاً ـ بحديث شامل عنه بدايةً من لحظات الوفاة، ومروراً بالحياة البرزخية، وما يليه من حشر وحساب.. وانتهاءً بالتنعم في الجنة، أو العذاب في النار. ولا مراء أن هذا الزخم الذي أحاط خطاب اليوم الآخر لم يأت جزافاً. وإنما نتيجة طبيعية لعظم ما يترتب عليه. ففي هذا اليوم، إما الفوز

---

(١) وهو كل ما أخبر الخالق سبحانه به في كتابه، وأخبر به رسوله ﷺ ما يكون بعد الموت من فتنة القبر وعذابه أو نعيمه وبعث وحشر، والحساب والميزان والحوض والصراط والشفاعة والجنة والنار وما أعد الله تعالى لأهلها أجمعين.

للمزيد انظر: محمد نعيم ياسين، الإيمان: أركانه، حقيقته، نواقصه (عمان: دار الفرقان، ب، ت) ص٦٤.

(٢) حيث ذكر اليوم الآخر في ست وعشرين موضعاً، ولم يأت في أي موضع منها ذكره منفرداً وإنما مقترناً بالإيمان بالله، إلا في ثلاثة مواضع فقط مقترناً بالرجاء في الله هما ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱرْجُوا۟ ٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [العنكبوت: ٣٦] ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١] ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ ۚ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [الممتحنة: ٦].

العظيم، أو الخسران المبين، والذي لا تزن الدنيا بجواره شيئاً في عمرها أو في قدرها. فهو المستقر وهو الحياة الحق ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٤].

كما أن هذا الزخم له ما يبرره من ناحية أخرى، وهو الارتباط العضوى للحياة الآخرة بالحياة الدنيا؛ فهى امتداد لها، وهي مرحله حصاد لما زرعه المرء في دنياه. ومن ثم فإن العمل في هذه الدنيا ليس إلا أداة للفوز بالآخرة. وهذا ما يكاد يجعل الدنيا برمتها وسيله لغاية أعلى هي الفوز في الحياة الآخرة.

ولا مراء أن الحياة الدنيا وحدها ـ دون الإيمان بحياة أخرى يكافأ فيها الأخيار ويعاقب فيها الظالمون والأشرار ـ تبدو بكل ما فيها ضرباً من العبث. وهذا ما تكاد تجمع عليه كتابات فلسفية غربية كثيرة لم يكن لدى أصحابها قناعه دينيه تقول لهم بأن ثمة حياة أخرى، وذلك أمثال: ماكس فيبر(١)، نيتشه(٢) وفرويد(٣) وفلاسفة الوجودية، لا سيما سارتر وكامى(٤)، وكذلك برتراند راسل وغيرهم(٥).

بل حتى الإيمان بالله ذاته إن لم يرتبط بالإيمان بيوم آخر يكافأ فيه المؤمنون على التزامهم بمقتضيات هذا الإيمان، ويعاقب فيه الكافرون على كفرهم.. يصبح إيماناً فاقداً لمبرره. فالإيمان بهذا اليوم هو الضامن لالتزم المرء بكل ما يمليه عليه دينه، وعلى النحو الذي تتحقق خلاله العبودية الحقة لله (تعالى)(٦).. تلك العبودية

---

(١) انظر: لؤي صافي، «نموذج التحديث الغربي: الخصوصية التاريخية وإشكالية التعميم» مجلة المستقبل العربي، السنة السابعة عشرة، العدد ١٨٦، أغسطس ١٩٩٤، ص٥.

(٢) انظر:

- Friedrich W. Nietzsche The Will to Power, new translation by Walter Kaufman and R.G. Hollingdale (N.Y: Random House, 1967), p12.

(٣) سيجموند فرويد، الحب والحرب والحضارة والموت، ترجمة: عبد المنعم الحفني، (القاهرة: دار الرشاد ١٩٩٢) ص٦٥.

(٤) انظر: رونالد سترومبرج، مرجع سابق، ج٥، ص٥٦.

(٥) انظر: كارل بيكر، مرجع سابق، ص٦٧.

(٦) يقول إيمانويل كانت «إن مفاهيم الأخلاق السامية عاجزة ـ حال غياب مفهوم لله ومفهوم يوم =

التي تحيل حياة المؤمن الحق إلى حياة مثالية.. ولما لا؟ وهي تلك العبودية التي لا تأمر إلا بفعل كل ما هو خير ﴿..وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ..﴾ [الحج: ٧٧]، وحق ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ﴾ [العصر: ٣]، وعدل ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ..﴾ [الأعراف: ٢٩] وتنهي عن كل ما هو إثم وفحش ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ...﴾ [الأعراف: ٣٣].

مما يجعل من حياته في هذه الدنيا حياة مثاليه، ومهما كلفه ذلك من فوات نفع أو جلب عليه من ضرر... إن الالتزام بمقتضيات الإيمان ـ هذه ـ دونما إيمان بيوم أخر، يكاد يصبح ضرباً من المستحيل.

وهكذا.. فالإيمان باليوم الآخر يعطى للوجود الإنساني بأسره وللتصور الإيمانى، ولإعمار الدنيا المعنى الذي يكاد أن تفقد هذه الأشياء دلالتها بدونه. كما أنه لا يقف عند كونه قوة دافعه للعطاء وإنما هو ـ أيضاً ـ قوه مانعة وحافظة للإنسان من الإخلال بما يمليه عليه إيمانه من واجبات في هذه الحياة ـ بوصفه خليفة الله في أرضه ـ قبل ربه، وقبل ذاته، وقبل أمته.

وطبيعياً.. أن قراءة أي موقف أو قضية من قبل أي مسلم دون أخذ البعد الأخروي في قراءة هذا الموقف وفي الحكم عليه في الحسبان، سوف تكون قراءة وأحكاما مبتورة ولا تقوم ـ من ثم ـ على إحاطه كلية بكل المقدمات التي ترتبط بهذا الأمر وما يعنيه ذلك من قصور هذه الأحكام لا محالة. ومن ثم، فإن ما يترتب على هذه الأحكام من نتائج فكرية أو سلوكية ستكون قاصرة، ولن تجعل أي سلوك يهتدي بها يسير على الصراط القويم الذي يعد الطريق الوحيد الذي يمكن خلاله إدراك غايات الإسلام في هذا الوجود ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ عَنِ ٱلصِّرَٰطِ لَنَٰكِبُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٤].

= غائب عن إدراكنا الآن لكنه محط الآمال ـ عن تحفيز القصد والفعل على الرغم من وقوعها محل الرضي والإعجاب.

- Immanuel Kant Critique of the Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith (N.Y:St. Marten's press 1292) p.640.

نقلاً عن لؤي صافي، مرجع سابق، ص١٠.

ملامح الخلل الذي أصاب الخطاب المتعلق باليوم الآخر:

إن الصورة التي تحققت نتيجة للإيمان بالله وباليوم الأخر، وارتسمت ملامحها إعماراً وإصلاحاً للدنيا من قبل الرعيل الأول من الصحابة، وخلقت من حياتهم حياة مثاليه، حتى كأن كل منهم قرآناً يمشى على الأرض. . إن هذه الصورة، والتي هي نتيجة طبيعية للإيمان الحق بالله وباليوم الأخر، كان بديهيا أن تختل باختلال التصور المتكامل والمتوازن الذي ينبغي أن يمتلكه الإنسان المؤمن عن خالقه (تعالى)، وما ترتب عليه من اختلال القدرة على قراءة حقائق الوحي، وترسيم منطلقات وغايات ووسائل التصور الكوني الإسلامي على النحو الأمثل. وما يدلل بقوة على فداحة الخلل الذي أصاب هذه العقيدة ذلك الانحراف الشديد عما كان عليه فهم وسلوك الرعيل الأول عن الفهم والسلوك الحالى النابع من نفس العقيدة.

ولعل ملامح هذا الخلل تتجلى على نحو لا ينكر، عندما نرى أن الأمم التي لا تؤمن بعقيدة اليوم الآخر يعلو شأنها يوماً بعد يوم في استغلال طاقات الأرض وإعمارها. ونري أمة محمد ـ ﷺ ـ المكلفة بذلك من قبل دينها ـ والتي لن تحقق رسالتها الماثلة في الشهادة على غيرها من الأمم أمام الخالق ـ عز وجل ـ في اليوم الآخر دون أن تكون هي الأمة القائدة في إعمار الأرض وإعلاء الحق فيها ـ تأتي في ذيل القائمة، وتكاد أن تحيا عالة على استهلاك ما تنتجه حضارات هذه الأمم.

وهذا الأمر يصعب تفسيره دون أخذ التشوه الذى أصاب الخطاب المتعلق بعقيدة اليوم الآخر في الحسبان، وعلى النحو الذي جعله خطاباً يتبنى غالباً توجهات تجعل الإنسان المسلم لا يبالي كثيراً بدوره المنوط به في عمليه البناء الحضاري، والثغر الذي عليه أن يسده في هذا الأمر، مكتفياً في تحقيق الفوز في الحياة الآخرة بما يقوم به من شعائر تعبديه (صلاة، صوم، دعاء وذكر. . إلخ) وبعض الأعمال الخيرية وما شابه ذلك على اعتبار أنها المعبر للفوز في الآخرة.

أما دوره فى بناء مجتمعه فهو أمر قد لا يراه ذا علاقة بالفوز أو الخسران في الحياة الآخرة. وإن كان هذا لا يمنع أنه يعرف فرضية الانخراط في الجهاد للدفاع عنه

إذا ما أغار عليه مغير، وأنه سوف يحاسب إذا ما قصر في أداء واجبه هذا... أما أن يعلم أنه سوف يحاسبه ربه في الآخرة على أي تقصير في الجهاد من أجل رفعة المجتمع وتفوقه الحضارى في شتى ميادين الحياة، كي يكون مجتمعاً جديراً بالاضطلاع برسالته في تحقيق الشهادة على غيره من مجتمعات الدنيا، فهذا أمر نادر الحدوث، ومن ثم فليس ثمة ما يحفز إليه ويدفع النفس لتحمل المشاق من أجله... ولما تحمل هذه المشاق وليس ثمة مردود أخروي لها.

وهذا لا مراء نتيجة حتمية؛ لذلك الخطاب المشوه عن اليوم الآخر، ذلك الخطاب الذي لا يعطي الفرد المؤمن تلك الرؤية المتكاملة عما سيحاسب عليه المرء من قبل رب العالمين، يوم لا ينفع مال ولا بنون، يوم تكون وحدة الحساب التي توزن بها أعمال المرء وأقواله وحركاته وسكناته.. هي مثقال الذرة ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٨، ٧] يوم يكون الحساب على كل ما أعطي العبد من نعم وقدرات وعمر، وعن كيفية استغلال ما وهبه الله من نعم، بما منحه الله من قدرات، علي مدار العمر الذي قدره له.

وقد يقول قائل: إن الخطاب المتعلق باليوم الآخر لا يفتر عن تذكير الناس بما يمكن أن يجنوه من ثواب جراء ما يقومون به في خدمة المجتمع من إعانة المحتاج، وإغاثة الملهوف، والتصدق في سبيل الله، والقيام بأعمال الخير، وما إلى ذلك من أعمال البر، نقول: نعم إن مثل هذه الأمور تصب - لا محالة - في صالح المجتمع، ويثاب صاحبها إذا ما أخلص فيها النية لوجه خالقه (تعالى)، إلا أنها لا ترتقي لأن تقيم وحدها المجتمع الذي يقود الدنيا، ولا تغني عن الدور المطلوب من كل مسلم أن يقوم به في هذا الصدد، والذي سوف يسأل عنه يوم القيامة طالما وهبه الله ما يمكنه من القيام به.

وثمة مظهر آخر من مظاهر اختلال هذا الخطاب، يتمثل في سيادة تلك المفاهيم التي تكاد تجعل حياة الزهد والبعد عن الدنيا هي النموذج الأمثل، الذي يمكن أن يحقق لصاحبه رقياً روحياً في الدنيا، ومنزلة كبيرة عند الله في الآخرة، ولعل العديد من الطرق الصوفية التي يكاد أصحابها أن يطلقوا الدنيا ويتركونها لتسودها الأمم التي

لا تعرف لله طريقا فتهيمن بذلك على أمة الشهادة وتستذلها[1]، خير مثال.

كذلك من مظاهر الخلل تلك المفاهيم المغلوطة المتعلقة بعقيدة القضاء والقدر، التي تجعل أعمال المسلم بشرها وخيرها أمراً خارجاً عن إرادته، ومن ثم فإنه ليس بمسؤول يوم القيامة عما يقصر في بنائه، ولا عما قد تهدمه يداه[2].

كذلك الفهم المبتور لحقيقة الحساب في اليوم الآخر، وكون مغفرة الله ورحمته الواسعة يمكن أن تجب أي قدر من الموبقات التي يرتكبها المؤمن في حياته، ما دام آخر كلامه من الدنيا أنه لا إله إلا الله. على الرغم من أنه لا يصعب أن نتصور أن يوفق الله أحداً ليقول هذه الكلمة عند لحظة النهاية، إلا إذا كانت أفعاله في حياته ترجمة عملية لها.. وأي خلل في فهم حقيقة صفات الخالق ـ عز وجل ـ على نحو متكامل، يدخل بجملة التكاليف التي جاء بها دين الله دائرة العبث. وتعالى رب العالمين عن ذلك.

ومن مظاهر الخلل ـ أيضاً ـ ظن البعض أن حسن الصلة بالله ـ وهو فضيلة لا ريب ـ يجبر النقص في بقية الواجبات المفروضة، ثم يتدرج هذا الفهم إلى الحد الذي يمكن فيه للواجبات أن تتلاشى، ويغني الإيمان المجرد عنها، وكان طبيعياً أن يؤدي ذلك لاهتزاز قضايا الدين وتخاذل صفوف المؤمنين ونجمت عن ذلك في الدنيا فتن عاصفة[3].

---

(١) انظر في هذا المعنى:
ـ محمد عمارة. معالم المنهج الإسلامي، مرجع سابق، ص ص٢٥٢، ٢٥٣.
ـ عمر عبيد حسنة، نظرات في مسيرة العمل على الإسلامي، كتاب الأمة، عدد (٨) (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، محرم ١٤٠٥) ص١٩٣.

(٢) إن الصورة التي يرسمها الجبريون للعالم لا تؤدي إلا إلى الفوضى المطلقة والخلط الشائن. وانهيار الدولة الإسلامية راجع إلى فشو هذه الضلالة بين الناس، فشواً جعل المنكر ينتشر بلا نكير، وجعل الواجبات تهمل بلا نصيح. وأساس الإصلاح يعتمد أول ما يعتمد على تصحيح الفهم في عقيدة القضاء والقدر، حتى تعود كما كانت الدافع الأعظم في التضحية والوازع الأول على ترك الشر وفعل الخير قياما بواجب الإنسان نحو نفسه وتنفيذاً لأوامر الله جل شأنه».
ـ محمد الغزالي، عقيدة المسلم، مرجع سابق، ص١٢١.

(٣) المرجع السابق، ص١٤. =

وهكذا.. فالخطاب المختل عن حقيقة الإيمان بالخالق - عز وجل - وبمقتضيات هذا الإيمان التي جاء الوحي ليرسم ملامحها، أفرز خللاً في تصور المسلم للكيفية يمكن أن ينال بها رضوان الله تعالى، أو ينجو من عقابه يوم الحساب، وكان طبيعياً أن يتجلى ذلك في انحراف بين في مسالك كثير من المسلمين، وفي اختلال دورهم في إقامة المجتمع الذي يحقق العبودية المطلقة لله في الأرض، مما أصاب تطبيق تعاليم الدين الإسلامي في أرض الواقع في مقتل[1].

وقد كان طبيعياً فى ضوء المآل الذى آل إليه المجتمع والفرد المسلم أن ينظر إلى الإسلام نظرة تحمله كل هذه المصائب، وكأنه هو صاحب الذنب، وهو ما شجع الكثيرين ممن ينتمون لهذا الدين، اسماً وللحضارة الغربية فكراً وسلوكاً، على الاستهانة بكل ما تمليه عقائد هذا الدين، حتى لتكاد مسالكهم تحمل دليلاً قاطعاً على أنهم فقدوا كل اعتقاد في الله وفي اليوم الآخر[2].

= وقد أشار القرآن الكريم لنماذج كثيرة تسير في طريق الضلال وتحسب أنها على الهدى، كما أشار إلى نموذج يبلغ من الوقاحة أنه يعلن كفره بالله، وينكر صراحة وجود يوم آخر، وعلى الرغم من ذلك يدعي أنه لو تحقق هذا الافتراض، وكان ثمة يوم آخر، وحياة أخرى فإن ما له عند الله ليس فقط العفو ولا المغفرة، وإنما الحسنى ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِّنَّا مِنۢ بَعْدِ ضَرَّآءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَٰذَا لِى وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً وَلَئِن رُّجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّىٓ إِنَّ لِى عِندَهُۥ لَلْحُسْنَىٰ ۚ فَلَنُنَبِّئَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِمَا عَمِلُوا۟ وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾ [فصلت: ٥٠] أو المنقلب الخير ﴿وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّى لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا ﴿٣٦﴾ قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا﴾ [الكهف: ٣٦، ٣٧].

(١) في ذلك يقول محمد الغزالي: «وهل انتفخ الإلحاد وتحركت وساوسه إلا في ميدان لقى فيه هذا الإيمان الزائف، وهل رفع رايته وفرض شارته إلا بين مؤ منين من هذا الطراز المهين. إن ذلك يجعل الإسلام دينا تأوي إليه الخرافة، وتنهزم فيه الخصائص الإنسانية العليا، وتتأخر في ظله الحياة وتذبل ملكات الابتكار والإبداع والتخيل».
محمد الغزالي، عقيدة المسلم، مرجع سابق، ص١٢٢.

(٢) وهذا شبيه بما حدث مع البروتستانت عندما تخلوا عن معظم مقتضيات العقيدة المسيحية مما جعل احد مؤرخي الفكر البارزين وهو «جون هرمان راندال» يقول: «والحقيقة أن البروتستنتيين أصبحت لديهم حرية لأن يستسلموا بكليتهم إلى المثل الأعلى في الحياة الجديدة، في حياة إنسانية كريمة ومجدية ضمن إطار طبيعي، كما لو أنهم فقدوا كل اعتقاد بالله والعالم الثاني =

سبل تجاوز الخلل الذي أصاب عقيدة اليوم الآخر:

يتطلب السعي لتجاوز الخلل الذي أصاب الخطاب المطروح لعقيدة الإيمان باليوم الآخر، تلمس الكيفية التي يمكن خلالها بناء ذلك الخطاب على نحو برهاني متكامل، وذلك عبر مراعاة عدة أمور تتعلق ببنية هذا الخطاب، وبمنهجية إقامة هذه البنية وبالغايات التي ينبغي أن تقف وراء طرح هذا الخطاب.

كيفية إقامة بنية برهانية لخطاب اليوم الآخر:

تتطلب عملية إقامة هذه البنية على نحو برهاني توافر عدة شروط:

أ ـ وضع اليد على المقدمات البرهانية التي تقوم عليها هذه البنية وتشكل ملامحها، وهي الماثلة في مسلمة الإيمان بالله (تعالى) والإيمان بالوحي كمصدر للحقائق التي تتعلق باليوم الآخر. ودون توافر البرهنة للخطابين المتعلقين بالإيمان بالله وبالوحي، فليس ثمة إمكانية لبناء خطاب برهاني حول اليوم الآخر.

ب ـ تحديد شتى الجوانب التي تتعلق بهذا اليوم، وشتى ملامحه، والعلاقة فيما بينها استناداً إلى معطيات الوحي الراسخة.

جـ ـ تلمس النتائج التي تترتب على الإيمان باليوم الآخر في بنية التصور الكوني الإسلامي. وانعكاساتها على الغايات التي يسعى إليها الإنسان في هذا الوجود، وانعكاساتها على تقرير الوسائل التي على المرء أن يتبعها في تحقيق هذه الغايات.

د ـ مراعاة أن أي خلل في تشييد هذه البنية على نحو متكامل أو أي اختلال في تناول أي عنصر منها، أو تضخيم جانب على آخر، أو بناء أي من هذه المعطيات على نحو ظني، يعني حتما إحداث اختلال في هذا الخطاب ويعني ـ من ثم ـ حدوث اختلال في الخطاب الإسلامي الكلي أو المعياري، وما

= وأصبح الدين شيئاً خاصاً منعزلاً لا روحاً تملأ الحياة بكاملها».
انظر: جون هرمان راندال، مرجع سابق، ص ص٢١٥، ٢١٦.

ينبثق عنه من خطابات فرعية وجزئية، وما يعنيه ذلك من اختلال المسالك التي تهتدي بهذه الخطابات.

منهجية استقاء المعارف المتعلقة بهذا الخطاب:

لما كان هذا الخطاب خطاباً محورياً في بنية الخطاب الإسلامي الكلي، فلا ينبغي أن ينبني إلا على نصوص قطعية في دلالتها وثبوتها، وعلى فهم هذه النصوص في ضوء المقدمات التي أفرزتها، وفي ضوء العلاقات فيما بينها، وما هو منها مقدمات وما هو نتائج، وعلى النحو الذي يعطي صورة متكاملة عن هذا اليوم استناداً للنصوص القطعية. أما أي نص غير قطعي الدلالة والثبوت فينبغي التعامل معه على هدي المنهجية التي أشرنا إليها سلفاً في التثبت من سلامة دلالته أو ثبوته.

الغاية التي تقف وراء هذا الخطاب:

ينبغي أن تكون الغاية القابعة وراء أي طرح خطابي يتصدى لهذه القضية الجلل ـ والتي تؤثر في مسار حياة كل مؤمن أيما تأثير ـ غاية تليق بحجم هذه القضية، وبحجم الدور الذي تضطلع به هذه العقيدة في تحقيق غايات التصور الكوني الإسلامي على النحو الأكمل. وهذه الغاية لا ينبغي أن تكون أبداً الوقوف عند ترغيب المؤمنين في دينهم، أو ترهيب العصاة والغافلين، أو حتى، على العكس، تبشير هؤلاء العصاة إذا ما تابوا، أو قاموا بالقليل من الواجبات الدينية بالمغفرة ودخول الجنة وما إلى ذلك من جوانب التناول، وإنما ينبغي أن تمتد إلى طرح الرؤية المتكاملة التي جاء بها الإسلام عن اليوم الآخر، وتلك الرؤية التي تنبني على الفهم المتكامل لحقيقة الخالق ـ عز وجل ـ الذي سوف يقيم هذا اليوم، ولنصوص الوحي التي تحدثت عن هذا اليوم، ولانعكاسات الإيمان بهذا اليوم على مجمل المسالك التي يسلكها الإنسان المؤمن في هذه الحياة وعلى مجمل غاياته. وعلى النحو الذي يضع في حسبانه أن الخلل الذي يمكن أن يترتب على أي قصور في هذه الرؤية، سوف يصيب حينها خطاب التصور الكوني الإسلامي ـ لا محالة ـ بالخلل. ذلك لأن سلامة طروح هذا الخطاب حول غايات الإسلام، ووسائله في تحقيق هذه الغايات، تتوقف إلى حد كبير على سلامة معالجة مسلمة الإيمان باليوم الآخر.

الفصل الثاني

غايات التصور الكوني الإسلامي

تمهيد

المبحث الأول: الملامح العامة لغايات التصور الكوني الإسلامي.

المبحث الثاني: دور الفرد المسلم في تحقيق غايات التصور الكوني الإسلامي.

المبحث الثالث: دور المجتمع المسلم في تحقيق غايات التصور الكوني الإسلامي.



تمهيد

إذا كان الخطاب الذي يُنظر لمسلمات التصور الكوني الإسلامي يعد بمثابة الإطار الذي لا ينبغي لأي خطاب مسلم أن يند عنه في تأسيسه للمعارف التي يطرحها، بما فيها الخطاب الذي يُنظر للغايات الإسلامية ذاتها، فإن الخطاب الذي يُنظر لهذه الغايات ـ وبعد تأسيسه على هدي تلك المسلمات ـ هو المعيار الذي ينبغي أن تتم على هداه معايرة مدى إسلامية الغاية التي ينبغي أن يسعى أي خطاب في المجتمع الإسلامي إلى الإسهام في تحقيقها، آيا كان قدر هذا الإسهام.

ولما كان الخطاب الذي يُنظر لمسلمات التصور الكوني الإسلامي، والذي يستقي منه الخطاب الذي يُنظر للغايات الإسلامية معارفه، تشوبه بعض جوانب الخلل، على النحو الذي عرضنا له في الفصل السالف، فقد كان طبيعياً أن يحدث هذا إخلالاً في خطاب الغايات الذي ينبني عليه. وأن يطال هذا الخلل ـ بالتبعية أي خطاب فرعي ينطلق منهما في معايرة معارفه أو غاياته.

وإذا كان هذا بمثابة دليل منطقي بين على كون بنية خطاب غايات التصور الكوني الإسلامي يشوبها قدر ما من القصور، فإن تراجع الدور الذي ينبغي أن يقوم به هذا الخطاب في أرض الواقع يساند هذه النتيجة المنطقية بشدة.

ذلك أنه إذا كان إسلام أي مسلم لا يصح إلا إذا سلم بأن الوحي الإلهي ـ الذي يحدد الملامح الأساسية لمنطلقات وغايات ووسائل التصور الكوني الإسلامي ـ هو حق علوي مطلق، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلمَ لا نلمح للخطاب الذي ينبني على هذا الحق المطلق ما ينبغي له من هيمنة تامة على فكر، ومن ثم سلوك، من يعتنق الإسلام ديناً، مجتمعاً وجماعات وأفراداً؟ ولمَ لا نجد من يعتنق هذا الدين يتبنى ذلك التصور الذي يطرحه هذا الخطاب لما ينبغي أن تكون عليه

الغايات التي يسعى إليها في كل حركة من حركاته وسكنة من سكناته، وهي تلك الغايات التي تحمل أعلى قدر من المصلحة التي يمكن أن يحققها إنسان في هذا الوجود؟

ولمَ تكون الهيمنة الحقيقية على مسالك من يعتنق هذا الدين ـ وعلى فكره الذي يقود هذه المسالك من قبل ـ لغايات جزئية وقاصرة؟ غايات مستندة في تبريرها إلى خطابات واهية لا تصمد أمام النظر العقلي الفاحص، الذي يفرض أن تكون الغلبة في أي قرار بتبني أي خطاب لمَ هو أكثر منفعة أو أقل ضرراً، ولمَ لا يحمل اليوم نفعاً على حساب ضرر جسيم غداً، وما إلى ذلك من معايير يحسم العقل على هداها تبنية لخطاب ما دون آخر.

هل ثمة إجابة علي مثل هذه التساؤلات سوي أن فشل أي خطاب يحمل عبء التنظير لتحقيق غاية ما من غايات الإسلام في هذا الوجود في كسب التأييد للتصور الذي يطرحه ـ أياً كان قدرة ومجاله ـ لحساب خطاب آخر مغاير هو دليل علي ضعف ناجم عن خلل ما يدب بين أوصال هذا الخطاب؟ ضعف جعل قدرته علي إقناع مستقبليه بتبني ما يطرحه من غايات ـ ومن ثم اتباع ما يمليه من مسالك لتحقيق هذه الغايات ـ أدنى من أن تحظى بالتبني، وأن يحظى بذلك خطاباً واهياً في معارفه وغاياته هو الخطاب العلماني الذي يحصر مطلق غاياته فقط في حيز هذه الدنيا.

لا مراء أن تجاوز هذه الوضعية المفجعة ـ التي أدت إلى تواري الهيمنة التي تستحقها غايات الإسلام على مسالك المسلمين ـ تستدعي تلمس شتى الأبعاد التي أسهمت في صنعها، وشتي السبل التي يمكن أن تسهم في الخروج من وهدتها. وبناء خطاب متكامل وبرهاني للغايات على هدي القراءة البرهانية للمقدمات التي تشكله وهي مسلمات التصور الكوني الإسلامي الثلاث، وعلى هدي القراءة الواعية للواقع الذي يعيشه هذا الخطاب. .. وأي اختلال في تفهم أي من انعكاسات هذه المسلمات على بنية هذا الخطاب، أو في فهم الدور الذي يضطلع به هذا الخطاب في تشكيل بنية خطاب التصور الكوني، أو في قراءة الواقع الذي يعيشه هذه الخطاب سوف يترتب عليه حتماً اختلال في هذه البنية ويجعلها تخرج عن سمة البرهانية.

وعبر صفحات هذا الفصل ـ وعلى هدى ما استعرضناه حول مسلمات التصور الكوني الإسلامي في الفصل السابق ـ نستعرض الملامح التي يمكن على هداها تلمس هذه الغايات، ودور الفرد والمجتمع في إحرازها، والهوة التي تقع بين ما ينبغي أن تكون عليه هذه الغايات، وبين ما هو كائن بالفعل ـ سواء على مستوى الخطاب الذي ينظر لها أم على مستوى أثرها في الواقع ـ وعلل ذلك وسبل تجاوزه.



المبحث الأول

الملامح العامة لغايات التصور الكوني الإسلامي

الغاية هي ما لأجله يكون الشيء[1] والغايات درجات منها ما يكون غايات مرحليه لا تعدو أن تكون وسيله لتحقيق غايات أعلى، وهكذا. . يتدرج الأمر إلى أن تكون ثمة غاية عليا لا تعلوها غاية.

وقبل الحديث عن غايات الإسلام، يجدر بنا أن نقرر حقيقة مهمة تعد بمثابة مقدمة لا محيص عنها للتعرف علي الطرف الذي جاء هذا الدين لتحقق غاياته، وهذه الحقيقة تتمثل في أن مردود عبودية الخلق للخالق ـ عز وجل ـ التي جاء الإسلام ليهدي الناس إلى سبل تحقيقها على النحو الأمثل، يعود على الخلق وليس على الخالق ـ عز وجل ـ[2]، لأن الخالق سبحانه وتعالى عندما خلق الخلق وأمرهم بعبادته لم يأمرهم بهذا الأمر لأن في عبادتهم إياه نفعاً ما يعود على ذاته المقدسة، فهو (سبحانه) يقرر وبالنص القاطع ﴿لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ﴾ [لقمان: ٢٦] ولأنه الغني الحميد فإنه يخبر خلقه جميعاً ﴿إِن تَكۡفُرُوٓاْ أَنتُمۡ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ

---

(١) أبو الحسن علي محمد الجرجاني، مرجع سابق، ص٢٠٧.

(٢) إذا ما تأملنا فحوى هذه العبودية نجد أنها علاقة ذات أطراف ثلاثة عابد ومعبود وأمر ما محل للعبادة. ولما كان مثل هذا الأمر محل العبادة يستلزم الاضطلاع بعمل ما على نحو يحقق غاية معينة لا تخرج في النهاية عن تحقيق منفعة مهما صغرت أو دفع ضرر مهما قل شأنه. لما كانت العبادة عملية يتحقق فيها مثل هذا المردود، ولما كان المعبود ـ وهو الله (تعالى) ـ غني عن أي نفع ولا يملك شيء في الكون أن يصيبه بضرر حتى يقتضي ذلك أن يدفع أحد من عبادة عنه مثل هذا الضرر.. لما كان الأمر كذلك فلا يمكن أن يتعلق مردود هذه العبادة في كل الأحوال ومهما كان قدرها إلا بالعابد وهو الإنسان.

جَمِيعًا فَإِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ [إبراهيم: ٨] وإن كان سبحانه وتعالى ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] ويعلن أن مردود هذا الإيمان والالتزام بأقصى مقتضياته حتى لو كان ذهاب الحياة ذاتها، عبر الجهاد دفاعاً عن هذا الدين، هو شيء يعود على الشخص المؤمن أولاً وأخيراً ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦]. ويفصل كل ذلك الحديث القدسي [يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني.. يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وأنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد في ملكي شيئاً، ولو أن أولكم وآخركم وأنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً][1].

وإذا ما حاولنا ـ بعد تقرير تلك الحقيقة ـ أن نتلمس الغاية العليا التي ارتضى الخالق ـ عز وجل ـ دين الإسلام سبيلاً لتحقيقها للناس أجمعين، على اعتبار أنه الدين الذي اصطفاه لخلقه بداية من آدم ـ عليه السلام ـ ومروراً بكل الرسل وانتهاءً بالرسول الخاتم محمد ـ ﷺ ـ ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] نجد أنها لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون شيئاً آخر سوى تحقيق السعادة للخلق أجمعين ﴿.....فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ [طه: ١٢٣] فالحياة التي لا تعرف الضلال، لا تقوم إلا على الهدى، والتي لا تعرف الشقاء لا يسودها إلا ما هو مناف لهذا الشقاء وهو السعادة. وهذا الوعد الرباني تم إعلانه للخلق منذ اللحظة الأولى لبدء الحياة البشرية على هذا الكوكب، عندما قدر (سبحانه) نزول آدم إليه ﴿قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا ۖ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾ [طه: ١٢٣، ١٢٤]، وهو عهد من الخالق ـ عز وجل ـ يظل قائماً إلى قيام الساعة، أما ما وعد به الخالق ـ سبحانه ـ من النعيم لمن اتبع هداه في الحياة الآخرة فالآيات التي أشارت إليه تفوق الحصر.

---

(١) رواه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب باب تحريم الظلم حديث ٢٥٧٧.
انظر: مسلم بن الحجاج، مرجع سابق، ج٤، ص١٩٩٤.

ولما كان الخطاب الإلهي لبنى آدم كافة، فإن هذا يشير إلى أن اتباع هذا الدين على النحو الذي جاء به من عند الخالق ـ عز وجل ـ يضمن لهم جميعاً سعادة الدارين الدنيا والآخرة[1]، وعلى قدر الابتعاد عن هذا الدين، سواء بالنكوص عن الهدى الذي جاء به، أو بالإخلال بمقتضيات هذا الهدى الرباني، على قدر ما يصيب هذا المتنكب لطريق الهدى من شقاء ومعاناة في الدنيا، وعقاب في الآخرة. وهذا ما أشارت إليه الآيات التالية التي تكمل نفس المشهد القرآني ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾ [طه: ١٢٤ ـ ١٢٦].

وهكذا.. فمن يعرض عن ذكر ربه سوف تضحى معيشته ضنكاً، وكما يقول ابن كثير «أي ضنكاً في الدنيا، فلا طمأنينة له ولا انشراح لصدره، بل صدره ضيق حرج لضلاله، وإن تنعم ظاهره ولبس ما شاء وأكل ما شاء وسكن حيث شاء، فإن قلبه ما لم يخلص إلى اليقين والهدى فهو في قلق وحيرة وشك، فلا يزال في ريبة يتردد فهذا من ضنك المعيشة..»[2].

وهكذا فغاية الإسلام هي تحقيق الحياة الطيبة لكل البشر في كل زمان ومكان، طيلة حياة كل منهم في هذه الدنيا ثم يتلوها الخلود في جنات النعيم في الحياة الآخرة ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧] والفوز برضوان الله الذي هو الغاية العليا ﴿..وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ..﴾ [التوبة: ٧٢].. هذه هي غاية الإسلام، ولم يرتض الخالق ـ عز وجل ـ لعباده بعد أن رضي لهم الإسلام ديناً غاية دون ذلك. وأي طرح آخر لغايات الإسلام هو طرح لا يمثل حقيقة هذا الدين، وإنقاص من شموليته، وأي

---

(١) حول ماهية هذه السعادة انظر:
ـ مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩) ص٦٣، ٧٩.
انظر كذلك: يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية (٥)، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤) ص١٩.

(٢) أبو الفداء إسماعيل بن كثير، مرجع سابق، ج٣، ص١٦٤.

خلل في تطبيق هذه الغايات في أرض الواقع العملي، فالإسلام منه بريء. وهو ـ وإن صحت النية ـ لا يعدو أن يكون قصوراً في فهم حقيقة هذا الدين، أو قصوراً في إنزال ما جاء به الإسلام على أرض الواقع، ولا ذنب للحقائق الموحى بها إذا ما كان الخطاب الذي يستند إليها لم يراع القواعد التي تمكنه من القراءة الصحيحة والمتكاملة لما تحمله هذه الحقائق من هدى، أو لم يقرأ الواقعة التي يتصدى للتعامل معها على نحو متكامل، أو حتى إذا ما تم ـ وربما بشكل متعمد ـ لي أعناق الحقائق الموحى بها لتسير خلف هوى ما، بصوره تبرره وتمنحه شرعية زائفة.

وبالطبع كلما اتسعت مساحة التفاعل مع الحقائق الموحى بها ـ وهي بطبيعتها متناهية مقابل وقائع الحياة اللامتناهية ـ على هذا النحو، كلما اتسع البون بين ما كان ينبغي أن يتم لو تسنى لهذه الحقائق أن تجد إلى التطبيق فى أرض الواقع سبيلاً، وبين ما يقع فعلاً، نتيجة للسير على هدي ما يطرحه الخطاب المختل. وعلى قدر ما يترتب على مثل هذا الخطاب المختل من ضلال وشقاء في الدنيا، على قدر ما يكون صاحب هذا الخطاب عرضه للقصاص منه في الحياة الآخرة، اللهم إلا إذا كان قد بذل كل ما في وسعه من اجتهاد للوصول إلى الحق ـ شريطة أن يكون أهلاً لهذا الاجتهاد ـ ولكنه أخطأ، فإنه هنا يؤجر.

هذه هي الملامح العامة للغايات التي جاء الإسلام ليجعل منها حقائق واقعه، وأي خطاب يحصر غايات الإسلام في زاوية ما من زوايا الوجود، ولا يلتفت إلى هيمنة هذه الغايات على مجمل الحركة التي ينبغي أن تتم في هذا الوجود، من قبل الفرد، أو المجتمع المسلم هو خطاب قاصر أو مختل.

ملامح الخلل في خطاب الغايات في التصور الكوني الإسلامي:

إذا ما تأملنا الخطاب السائد حول غايات الإسلام في هذا الوجود. نجد ثمة جوانب قصور وخلل واضحين في جل الطروح ـ التي تدور في نطاق هذا الخطاب ـ حول هذه الغايات. ولعل أبرز جوانب ذاك الخلل هي الماثلة في عدم بناء هذا الخطاب على ذلك النحو المتكامل الذي ينطلق من قراءة متعمقة لمنطلقات التصور الكوني الإسلامي، وللكيفية التي يشكل بها هذا التصور الملامح الراسخة لهذه

الغايات. من ناحية. وللواقع الذي يعيشه المجتمع الإسلامي، والكيفية التي يمكن خلالها تعديل هذا الواقع في ضوء هذه الغايات، وتحديد الدور الذي يمكن أن يقوم به الفرد، والدور الذي ينبغي أن يقوم به المجتمع في تحقيق هذه الغايات، والسبل الكفيلة بتحقيقها من ناحية أخرى.

والواقع أن هذا القصور هو في جانب منه نتيجة طبيعية للخلل الذي أصاب الخطاب المتعلق بمنطلقات التصور الكوني الإسلامي والذي أشرنا إليه سلفاً ـ والذي أدى ـ إلى تعذر وجود خطاب قادر على التنظير لغايات الإسلام العليا بصورة برهانية متكاملة وغير قابلة للاختلاف حولها، حتى وإن اختلفت الرؤى حول سبل إحرازها باختلاف الزمان والمكان وفي نطاق قواعد الشريعة.

ولا ينفي هذا أن ثمة جهوداً طيبة من قبل عدد من العلماء والباحثين المسلمين عملت على طرح خطاب حول غايات الشريعة الإسلامية تحت عنوان «مقاصد الشريعة» والتي استقر العلماء على تقسيمها إلى مقاصد ثلاثة كبرى وهي «الضروريات والحاجيات والتحسينيات»[1] وما يتفرع عنها من مقاصد وما بينها من تفاوت في الأولويات.

غير أن المتأمل في هذه المقاصد يلمح أنها غايات مرحلية، أو وسائل لا محيص من توافرها لتحقيق غايات الإسلام العليا. ولا مراء أن قراءة هذه المقاصد، أو الغايات المرحلية كان يمكن أن تتم بصوره أكثر عمقاً وتكاملًا، إذا ما جرت في ضوء الفهم المتكامل لغايات الإسلام العليا، وسبل تحقيقها على اختلاف الزمان أو المكان.

كما أن الحديث عن هذه المقاصد تم دون الانطلاق على نحو برهاني من

---

(١) الضرورات وهي خمس (حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ المال، حفظ النسل وحفظ العقل) والحاجيات وهي ما يتطلبه تحقيق هذه الضروريات، وإذا لم تراع دخل على المكلفين الحرج والمشقة، وإن لم تبلغ الفساد الذي يمكن أن يقع في الضروريات، والتحسينيات وهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول.
انظر: أبو إسحاق الشاطبي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ص٤، ٥.

مسلمات التصور الكوني الإسلامي وغاياته، وصولاً إلى ترسيم هذه المقاصد وتحديد الدور الذي يقع على كاهل الفرد، والدور الذي يقع على المجتمع أو الأمة في تحقيقها، والمسؤولية التي يتحملها كل طرف عن أي إخلال في الاضطلاع بهذا الدور، وآليات الاضطلاع بهذا الدور وضمان تأديته على الوجه الأكمل، وسبل تلافي أي خلل يمكن أن يلم به.

كل ذلك جعل إمكانية الانطلاق من هذه المقاصد ـ كإطار للنظرية الاجتماعية (الأيديولوجيا) التي ينبغي أن ترشد حركة المجتمع المسلم بشتى مؤسساته، وتحدد مهام الأفراد في نطاق هذه المؤسسات على النحو الذي يحقق غايات الإسلام العليا ـ إمكانية ضئيلة.

إضافة لهذا الملمح العام من ملامح القصور الذي يعيشه الخطاب المتعلق بالغايات الإسلامية، ثمة جوانب خلل تبرز في بعض الطروح الخطابية المنحرفة التي تند عن غايات الإسلام الحقيقية، مثل تلك التي تذهب إلى أن غايات الإسلام تتمركز فقط في الحياة الآخرة، سواء بالادعاء أن الإسلام لا يحفل بأمر الحياة الدنيا، أو بأنه لا علاقة له بالعمل من أجل رقى الحياة الدنيا ـ على النحو الذي أمر به الخالق ـ عز وجل ـ وامتثالاً لمقتضيات عقد الاستخلاف ـ وأنه بحسب المرء من الدنيا للفوز في هذه الحياة الأبدية تأدية الشعائر التعبدية، أو بكون الإيمان فقط يكفيه للنجاة حتى ولو عاش عاصياً.

ومثل هذا التصور الخادع الذي يجعل من الدين أمراً لا يكلف صاحبه إلا تكاليف قليلة، ماثلة في أداء بعض الشعائر من صلاة وصيام، وإن تيسر زكاة وحج مع ترديد بعض الأذكار والالتزام ببعض الأخلاقيات، والقيام ببعض الأعمال الخيرية، وما إلى ذلك. . مقابل الفوز بجنة عرضها السماوات والأرض. . إن مثل هذا التصور هو الذي يحظى بقبول النفس التي من طبيعتها الميل لكل ما هو يسير، والنفور من كل ما هو شاق وعسير، وهو الذي نراه ماثلا بالفعل في أذهان أكثر المسلمين. . مخلفاً لدى كل واحد منهم اطمئناناً زائفاً أنه إذا ما قام بهذه الأمور، فإنه قد أدى ما عليه قبل ربه وقبل دينه، وهو ما يؤهله ـ من ثم ـ للفوز بأعلى غاية يتطلع إليها وهي الخلود في النعيم.

إن مثل هذا التصور والذي يتم طرحه وتبريره عبر خطابات عديدة، هو الذي يشوه حقيقة الإسلام، بل إن هذه الخطابات هي التي تقف وراء غروب المثال الكامل للإسلام الذي لم تشهد له الدنيا نظيرا[1]. وهي التي تقف وراء كبح الديناميكية التي أتى بها الإسلام لينير الدنيا ويسعد البشرية بتوحيدها العبودية لرب واحد هو رب العالمين. . تلك العبودية التي لا تتحقق إلا إذا كان المرء عبداً للحق[2]، والخير، والفضيلة، والتي ما جاء الإسلام إلا لإقامتها. ولا يمكن أن يتحقق الإسلام إلا بالالتزام الكامل بمقتضياتها، والتي تفرض على كل مؤمن أن يتحمل أمانة نشرها بين غيره من الناس. وتفرض على الأمة المؤمنة أن تتحمل مسؤولية إقامتها بين أمم الدنيا. مهما كلف ذلك من جهد وعناء. . وبذلك يبلغ المؤمن أعلي غاية يمكن أن يطمح إليها كائن في هذا الوجود، ألا وهي رضوان الله عليه، وتبلغ أمة الإسلام درجة الخيرية بين الأمم ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ . . .﴾ [آل عمران: ١١٠]

آثار الخلل في خطاب الغايات على الإسلام كدين:

في ظل غياب الفهم الصحيح لشمولية الإسلام وحقيقة الغايات التي جاء من أجلها، يصبح الحديث عن تفرد الإسلام عن غيره من الأديان والعقائد وقدرته على تحقيق غايات الإنسان في هذا الوجود حديثاً يفتقر إلى سند من الواقع[3]، بل ربما يكون ثمة أيدلوجيات وضعية تنظر لتحقيق التقدم الدنيوي أكثر جدوى، وأكثر ارتباطاً بتحقيق غايات الإنسان في هذه الدنيا من هذا الفهم الذي يطرح للإسلام، بل ولعل التشوه الذي أصاب الخطاب المتعلق بحقيقة الغايات التي يسعى الإسلام إليها، نتيجة للخلل الذي أصاب المقدمات التي ينطلق منها ـ على النحو الذي عرضنا له في

---

(١) حول أثر مثل هذه التصورات المختلة قارن:
محمد الغزالي، عقيدة المسلم، مرجع سابق، ص١٤٢.

(٢) فالله ذاته هو الحق ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ٧١]، وكل ما يصدر عنه هو الحق عينه.

(٣) وهذا ما انتبه إليه فعلاً الشاطبي عندما أشار إلى أن مراعاة الضروريات والحاجيات أمر موجود في كل ملة. انظر: أبو إسحاق الشاطبي، مرجع سابق، ج٢، ص٤.

المبحث السالف ـ هو الذي جعل الكثير من أبناء المجتمع الإسلامي ـ الذين اتصلوا بحضارة الغرب وأدركوا مدى التقدم المادي الذي حققه ـ لا يرون في الإسلام القدرة على تحقيق التقدم، بل يرونه معرقلاً له مما حدا بالبعض إلى لفظه برمته[١]، وبالبعض الآخر إلى تطعيمه ببعض الأفكار الاشتراكية أو الليبرالية، ليعطيه القدرة على الصمود أمام الأيدلوجيات الوافدة.

هكذا أصبح الدين الحق، الذي يحمل بين طياته مطلق الحقيقة الموحى بها من قبل خالق الحقيقة، يبدو كما لو كان أعجز من أن يقود المجتمعات التي تدين به إلى العزة والرفعة والتقدم، علي الرغم من كونه جاء ليقود الدنيا بأسرها نحو هذا الرخاء والسعادة، في الدنيا قبل الآخرة، ذلك الرخاء الذي هو نتيجة طبيعية لتحقق الإعمار الذي كلف الله (سبحانه) الإنسان خليفته في الأرض بالاضطلاع به، وجعل الفردوس الأخروي جزاء على الإحسان في القيام بهذه الخلافة[٢].

وقد تحقق بالفعل أن انزوت راية الإسلام حتى في عقر داره، ولم تعد المساحة التي يحتلها تتجاوز حدود دور العبادة والأعمال الخيرية وبعض التشريعات المتعلقة بالأحوال الشخصية. وأصبح النمط العلماني في إهابه الحديث هو المعتقد البديل الذي يهيمن على أغلب مناحي الحياة في أكثر بلدان المجتمع الإسلامي.

وعلى الرغم من إخفاق هذا البديل فى تحقيق الحياة السعيدة التي وعد بها فلاسفته حتى فى عقر داره، ومنذ أمد بعيد، بل وعلى الرغم مما أدى إليه تطبيقه من مصائب وعلل[٣] أدت إلى تمرد العقل الغربي على ذلك الفكر الحداثي بشكل كامل

---

(١) قارن: محمد عبد الغني شامة، التخلف في العالم الإسلامي بين الداء والدواء، القسم الأول، سلسلة قضايا إسلامية (٢٩) (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، رجب ١٤١٨) ص٣٣.

(٢) انظر: سيد قطب: مقومات التصور الإسلامي، ط٥ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧) ص٣٦٩.

(٣) انظر ما قاله احدهم «على الرغم من الأهوال الكبيرة التي حلت بالبشرية عقب مرحلة التنوير الأوروبي، حين بدت العقلنة المتزايدة للعلاقات الاجتماعية في العصر الحديث تقوض استقلال الفرد، مما أفضى في النهاية إلى فظائع النزعة الشمولية في الدول الاشتراكية، وجعلت الرأسمالية تنتج النازية التي أضحت مُثُلُ وقيم التنوير فيها لعنة وكوابيس مرهقة على كاهل =

فيما أطلق عليه فكر ما بعد الحداثة... على الرغم من ذلك ما زال خطاب العلمانيين(1)، يدور في فلك تلك الحداثة ووعود الحداثة، والفردوس الأرضي الذي تبشر به الحداثة، ناظراً إلى هذا الفردوس على أنه غاية لا محيص من إدراكها.

وعلى الرغم من أنه ـ حتى لو افترضنا جدلاً ـ أن الحداثة حققت لمعتنقيها التقدم المادي والوفرة الاقتصادية، فإن هذا لا يعني ـ ما دامت تقوم على إسقاط الحياة الأخرى من الحسبان ـ إنها تمتلك تصوراً مقنعاً ينبغي تبنيه، ذلك لأن المتع المادية التي يمكن الفوز بها، حتى وإن تم إشباعها لأقصى حد، وهذا مستحيل، لا تعدو أن تكون غايات لحظيه، أو هي، على الأحرى، غايات صغرى عابرة تم تضخيمها، في ظل غياب الإيمان بالحياة الأخرى، لتصبح غايات عليا لهذا الوجود بالصورة التي تعطي المبرر للحياة، فهي كما ذكر ماكس فيبر قد تقدم مبررات

= الشعوب.. وأصبحت العقلانية سلاحاً مقيتاً للاستعباد الوحشي الجديد.. وعلى الرغم من الأشكال الجديدة من العبودية لوسائل الإعلام والثورة العلمية المعلوماتية والعولمة الأمريكية المفروضة قسراً على الشعوب، تبقى مسألة النهضة والتنوير التي قادت إلى هذه الحالة، قضية ملحة بالنسبة لشعوبنا العربية، ولشعوب العالم الثالث».

شاهر أحمد نصر «عقبات تحقيق المشروع التنويري العربي» الحوار المتمدن ـ العدد (٤٨٢) ٢٠٠٣/ ٥/ ٩.

available at http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid = 7232

ولا مراء أن تأكيد صاحب هذه المقالة على تبني المشروع التنويري على الرغم من كل الفظائع التي أشار إليها يبرز مدى التبعية الفكرية لهذا المشروع، من ناحية، كما يبرز مدى التنكر لأية إمكانية يحملها الإسلام في تحقيق التقدم المنشود.

(1) ثمة أكثر من فصيل لهؤلاء العلمانيين أ ـ علمانيون ثوريون: وهم أصحاب النزعة المادية التي تنكر الإسلام من أساسه، ب ـ علمانيون داعون بوعي إلى تبعية المسلمين في المرجعية الحضارية للنموذج الغربي، ويقف وراء دعوتهم هذه كيد للإسلام وحضارته ودعوة للبديل الغربي باعتباره السبيل لإزاحة الإسلام عن طابع الحياة. ج ـ دعاة فصل الدين عن الدولة من العلمانيين الوطنيين والقوميين المنبهرين بنهضة الغرب. والفصيل الأخير هو الفصيل الأكثر نفوذاً والأوسع انتشاراً».

ـ محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي، سلسلة الإسلام دين الحياة الكتاب الخامس (القاهرة دار الشرق الأوسط للنشر، دون تاريخ) ص ص٥٣، ٤٩.

للأفعال، غير أنها عاجزة عن تقديم مبررات للحياة[١]، لأن المصدر الوحيد الذي يجيب على تساؤل ما الغاية من الحياة ـ كما ذكر فرويد[٢] وغيره من المفكرين الغربيين ـ[٣] هو الدين.

سبل تلافي الخلل في خطاب الغايات الإسلامية:

الواقع أن تجاوز الوضعية التي آل إليها المجتمع المسلم، والتي أدت إلى هيمنة الغايات العلمانية على وجهة أغلب بلدانه وأبنائه، يتطلب طرح خطاب برهاني متكامل لغايات الإسلام العليا وما يتفرع عنها من غايات ومقاصد، وذلك من خلال دراسة هذه الغايات بمنظور أوسع من ذلك المنظور الذي اهتم بدراسة مقاصد الشريعة الإسلامية، وما يتفرع عن هذه المقاصد من أهداف وما بين هذه المقاصد من تفاوت في الأولويات[٤]. ذلك لأن هذه المقاصد ليست غايات في ذاتها، وإنما هي في

---

(١) انظر: لؤي صافي، مرجع سابق، ص٤٥

(٢) سيجموند فرويد، مرجع سابق، ص ص٤٤، ٤٥.

(٣) يقول في ذلك رونالد سترومبرج: «يعاني الإنسان المعاصر أزمة تتمثل في شعوره بالحاجة الماسة إلى قيم تعطي حياته مفهوماً ومعنى. ومما لا شك فيه أن المنبع الوحيد الذي يستطيع أن يستمد منه قيمة إنما هو الإيمان الدينى بأوسع معانيه».

رونالد سترومبرج، مرجع سابق، ج٥، ص٨٩ انظر كذلك: جلين تيندر، الفكر السياسي الأسئلة الأبدية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ١٩٩٣)، ص ص٢٦٢، ٢٩٥.

(٤) ثمة جهود علمية طيبه اضطلع بها علماء الدين لا سيما علماء الأصول في تعليل الأحكام الشرعية والتعرف على مقاصدها ومن أبرز هذه الجهود تلك التي نلمحها في بعض أعمال أبي حامد الغزالي ت (٥٠٥هـ) مثل «شفاء الغليل في بيان الشبة والمخيل ومسالك التعليل» كما اشتمل كتابه إحياء علوم الدين على بعض الإشارات لمقاصد أحكام الشريعة، وعلى نفس الخط في تعليل الأحكام بالمصالح سار العز بن عبد السلام ت (٦٦٠هـ) في «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» ثم كان أهم هذه الإسهامات على الإطلاق هو إسهام أبو إسحق الشاطبي ت (٧٩٠هـ) في «الموافقات في أصول الأحكام» لا سيما الجزء الثاني. ومن أبرز الإسهامات الحديثة كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» للطاهر بن عاشور (ت١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م) والذي أضاف مقصد الحرية إلى الضرورات الخمس، ، كذلك علال الفاسي ت (١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م) في كتابه «مقاصد الشريعة ومكانتها». =

الأساس وسائل، أو غايات مرحليه، لتحقيق غايات الإسلام العليا.

ويتطلب الفهم المتكامل لغايات الإسلام العليا مراعاة نوعين من المعايير التي يمكن أن تضبط عملية بناء أي خطاب يتعلق بغايات المجتمع الإسلامي، أياً كان مستوى هذا الخطاب، وأياً كان قدر هذه الغاية هما:

أ ـ معايير ترتبط بتأسيس البنية المعرفية لخطاب الغايات:

يتطلب التأسيس السليم والمتكامل للبنية المعرفية لخطاب الغايات القراءة الدقيقة لعدد من المقدمات التي ينبغي أن توضع في الحسبان للخلوص إلى نتائج برهانية حول هذا الخطاب.

١ ـ **مسلمات** التصور الكوني الإسلامي (الإيمان بالخالق ـ عز وجل ـ والفهم المتكامل لحقيقة هذا الإيمان، وفهم الوحي (المسلمة الثانية) الذي يرسم السبل المثلى لتحقيق مقتضيات الإيمان وغاياته استناداً إلى نظرته للكائن البشري ولعلة خلقه وطبيعة الغايات التي يسعى إليها في هذا الوجود، وفهم حقيقة اليوم الآخر (المسلمة الثالثة)، وموقعه من غايات المرء المسلم، وانعكاسات الإيمان به على غايات المسلم في هذه الدنيا. وذلك على النحو الذي يمكن من إقامة بنية هذا الخطاب على أسس برهانية وليست ظنية، وطبيعياً أن برهانية الطروح التي يمكن الوصول إليها حيال هذه الغايات لن

= وقد دعا باحث معاصر هو «أحمد الخمليشي» إلى جعل العدل وحقوق الفرد وحريته ضمن الضروريات من مقاصد الشريعة انظر كتابه: وجهه نظر (الدار البيضاء: مطبعه النجاح الجديدة) ص١٨٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٣٠٠ كذلك ذهب باحث آخر هو أحمد الريسوني إلى ضرورة دراسة الضرورات المكملة دراسة تفصيلية، والعمل على وضع ضوابط للتفريق بين مراتب المصالح كلما وجد الباعث لذلك.

أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مختارات من الرسائل الجامعية (١) (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١)، ص٤٢٢.

كذلك محاولة باحث ثالث وهو «يوسف حامد العالم» لدراسة الضرورات الخمس في ضوء الواقع المعاصر وما يحمله من قضايا جديدة.

انظر: يوسف حامد العالم، مرجع سابق، ص١٣.

تتحقق دون تأسيس مسلمات التصور الكوني الإسلامي التي تعد المقدمات التي تنبني عليها هذه الغايات على نحو برهاني.

٢ ـ **الواقع الذي يعيشه المجتمع المسلم والفرد المسلم**، حتى يمكن وضع تصور للتفاصيل الدقيقة لبنية خطاب الغايات على نحو يجعلها قابله للتطبيق وقادرة على الانتقال بالمجتمع المسلم مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون.

٣ ـ **المراحل التاريخية** التي مر بها المجتمع الإسلامي، ومدى البعد أو القرب بين هذه المراحل التاريخية وبين غايات الإسلام، وتلمس العلل وراء ذلك.

٤ ـ **التحديد الدقيق للدور الذي يقع على كاهل الفرد** وكذلك الذي يقع على كاهل المجتمع في الاضطلاع بهذه الغايات.

٥ ـ **الإحاطة بطبيعة النتائج التي تترتب على أي خلل في هذا الخطاب** ومدى خطورتها على مسيرة المجتمع المسلم.

٦ ـ **بناء كل الطروح التي تتعلق بخطاب الغايات على نحو برهاني** عبر تأمين المقدمات المتكاملة والانتقال من هذه المقدمات إلى النتائج اللازمة عنها على نحو منطقي صارم.

ب ـ معايير ترتبط بالغايات التي ينبغي لهذا الخطاب أن يسعى إلى تحقيقها:

إذا كان أي انحراف في أي خطاب في العالم الإسلامي، يودي ـ بدرجة أو بأخرى ـ إلى قصور ما في فيما يترتب عليه من مسالك ومن ثم قصور ما في تحقيق غايات الإسلام، فإن الانحراف أو القصور في الخطابات التي تتناول غايات الإسلام ذاتها يعني حتماً انحراف شتى الخطابات الفرعية التي تهتدي بها، ومن ثم انحراف للمسالك التي تترتب عليها. وهذا ـ لا مراء ـ يبرز مدى ضخامة المسؤولية التي يحملها أي خطاب ينظر للغايات التي جاء الإسلام لتحقيقها.

ومن ثم فإن خطاب غايات الإسلام، لا ينبغي أن يكون الهدف الرئيس من ورائه إظهار عظمه هذه الغايات، أو عظمه هذا الدين أو حتى شمول هذه الغايات، أو

ما إلى ذلك من أهداف. وإنما ينبغي أن يكون الهدف الرئيس هو التأسيس البرهاني لهذه الغايات على النحو يجعلها المعيار العام، الذي يتم على هداه تحديد مدى سلامه الغاية التي تقف وراء أي قول أو فعل يتم في الكيان الإسلامي. وعلى النحو الذي يجعل من هذا الخطاب دعامة أساسية من دعائم بناء خطاب التصور الكوني الإسلامي على أسس برهانية لا يختلف عليها مسلمان عاقلان، وهو الخطاب الذي بدونه تصبح أية إمكانية لتحرك المسلمين حركة موحدة لتحقيق الغاية التي جاء الإسلام لتحقيقها في هذا الوجود ـ لا سيما في ظل الواقع الذي يعيشه المسلمون في عصرنا هذا ـ أمرا بعيد المنال.

المبحث الثاني

دور الفرد المسلم في تحقيق غايات التصور الكوني الإسلامي

على الرغم من أن الطمع في الفوز برضوان الله (تعالى)، وما يترتب عليه من خلود في النعيم هو غاية يطمح إليها أي مسلم، فإن الخلل الذي أصاب التصور الإيماني، وتعدد الطروح الخطابية التي تعالج هذه القضية المحورية، وتباينها إلى حد كبير، وما ترتب عليه من خلل في خطاب الإيمان باليوم الآخر - وهو مستقر الغاية العليا - جعل أغلب الطروح الخطابية المتعلقة بمقتضيات الإيمان والمؤدية إلى تحقيق هذه الغاية العليا، وما يتبعها من خلود في النعيم، تتباين فيما بينها تبايناً كبيراً، حتى ليكاد ينحرف بعضها عن ثوابت الكتاب والسنة، ناهيك عن بعض الطروح التي تخرج عن الإسلام برمته.

ويتبدى هذا الانحراف في إغفال الدور المحوري الذي ينبغي أن يقوم المؤمن به في بناء أمته، أمة الشهادة، واقتصار غاية الإنسان على الإحسان في الاضطلاع بالشعائر التعبدية وبعض الأمور الخيرية، واجتناب المعاصي والكبائر، والنظر إلى هذه الأشياء على أنها كفيلة بجعل صاحبها أهلا للفوز بالنعيم، ثم يتدرج الأمر إلى التهاون في هذه العبادات ذاتها.

ثم يتدرج الأمر إلى أن نصل إلى أولئك الذين يعلون غاياتهم الدنيوية العاجلة، وينتهكون المحرمات بشكل صريح لا خلاف عليه. ولا يرون في ذلك تناقضاً مع إيمانهم بالله، ولا يمنعهم ذلك أن يقوموا بشيء من الشعائر التعبدية من صلاة وصيام وحج واعتمار، متكئين في أفعالهم هذه على خطاب يمزج بين العلمانية والإسلام دونما شعور بأي تناقض. ولعل هذا هو الخطاب الأعلى صوتاً في المجتمع الإسلامي

والذي يقف وراءه دعاة العلمانية ـ التي لا تؤمن في جوهرها بأي دين ـ منافحين عن هذه المسالك وعن كونها لا تتنافي مع روح الإسلام[1] . . أما أقصي درجات الانحراف فهي تلك التي تتمثل في الخروج الصريح عن الدين من قبل بعض دعاه العلمانية لا سيما الماركسيون منهم. ومثل هؤلاء لا يلتقون مع المسلمات أو الغايات الإسلامية في شيء بل غالباً ما يكون جل خطابهم حرباً عليها.

وعلى الرغم من خطورة النتائج التي ترتبت علي تلك الخطابات التي تقف وراء هذه التصورات المنحرفة للغايات التي ينبغي أن يسعى المسلم إلى تحقيقها، وللدور الذي يمكن من خلاله تحقيق هذه الغايات، وهو ما يتطلب جهوداً متعددة لمجابهة آثار مثل هذه الخطابات، فإن ثمة جهوداً تتطلبها عملية تصحيح الخطابات التي تنطلق من داخل الأرضية الإسلامية، ولكنها تقدم طروحاً قاصرة تدعم الخلل الذي نلمحه في أداء المتدينين أنفسهم للدور المنوط بهم في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود، وذلك من خلال انصباب جل اهتمامها على الدور الذي يمكن أن يلعبه المسلم في هذه الحياة في نطاق إصلاح ذاته، أو المحيطين به على أحسن تقدير. وذلك على حساب تنظير هذه الخطابات للدور المنوط بالفرد المسلم في إصلاح وبناء المجتمع الإسلامي، مجتمع امة الشهادة، والكيفية المثلي التي يمكن أن يضطلع كل مسلم خلالها بهذا الدور، أياً كان موقعه، وأياً كانت قدراته التي وهبه الله إياها. وهو الدور الذي لخصه الحديث الشريف الذي يخاطب فيه صاحب الرسالة ـ ﷺ ـ كل مسلم بقوله «كل رجل من المسلمين على ثغرة من ثغر الإسلام . . الله الله لا يؤتي الإسلام من قبلك»[2] .

---

(١) وهذا هو الخطاب الذي نراه يهيمن على أغلب المواد الإعلامية التي يتم بثها في المجتمعات الإسلامية، وهو الذي يقف وراء شتى إشكال الخروج التي نلمحها في المواد التي تتخذ من العري وإثارة الغرائز والشهوات مادة دسمة لها وهي التي تتناقض مع أبجديات الدين الإسلامي.

(٢) رواه المروزي من أكثر من وجه من قول يزيد بن مرثد، وروي أيضاً بسنده إلى الأوزاعي كان يقال «ما من مسلم إلا وهو قائم على ثغرة من ثغر الإسلام فمن استطاع إلا يؤتي الإسلام من ثغرته فليفعل».
انظر ـ محمد بن نصر المروزي، السنة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨) ص ص١٣، ١٤.

الأسباب التي أدت إلى قيام هذه الوضعية:

الواقع أن هذه الوضعية نتيجة للخل الذي أصاب التصور الاعتقادي، وهو ما انعكس - تلقائياً - على مجمل الدين الإسلامي. حيث اختل التصور الذي أصبح يحمله كثير من المسلمين لكيفية قراءة المنهج الموحي به بشكل سوى ومتكامل، كما اختل التصور الذي يحملونه لليوم الآخر. مما أسهم في أيجاد خطابات تطرح رؤى متغايرة للمنطلقات والغايات ومن ثم للمنهج الكفيل بتحقيق هذه الغايات، وهو الذي مزق وشتت الجهود التي كان ينبغي أن تتوحد وتتآزر لتحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود، على عكس ما أمر به الخالق - عز وجل - ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣] مما جعل الفشل وذهاب القوة أمراً حتمياً طبقاً للقانون الإلهي ﴿وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَٱصْبِرُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦] وجعل - من ثم - الهزيمة أمام الاستعمار الأوربي العلماني الذي يعرف أهدافه وغاياته جيداً ويجيد التعامل مع الوسائل التي تمكنه من نيل هذه الغايات أمراً يسيراً، وأتاح السبل أمام الخطاب العلماني لأن تكون له السيادة على الساحة الخطابية في أغلب مناحي الحياة الإسلامية، فارضاً بذلك رؤيته الكونية بمنطلقاتها وغاياتها ووسائلها على عقول الكثيرين من أبناء المجتمع الإسلامي.

سبل تلافي الخلل الذي أصاب دور المسلم في تحقيق غايات الإسلام:

تتطلب عملية بناء خطاب ينظر للدور الذي ينبغي أن يقوم به الفرد المسلم في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود، على النحو الذي يتجاوز أوجه القصور السالفة، مراعاة أمرين:

أ - توافر خطاب إسلامي كلي مبني على أساس برهاني يعالج مسلمات التصور الكوني الإسلامي الثلاث والغايات التي تنبني عليها والوسائل التي يمكن خلالها تحقيق هذه الغايات... وعلى هدي هذه البنية الكلية، وعلى هدي طروح الوحي حول حقيقة الكائن البشري وعلة خلقه في هذا الوجود، وعلى هدي الصفات التي اختصه الله - عز وجل - بها لتحقيق العلة من خلقه يمكن

تحديد الملامح الأساسية للدور الذي يمكن للإنسان المسلم أن يضطلع به في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود.

ب ـ القراءة الدقيقة والواعية ـ والتي تنطلق من الرؤية الكونية الإسلامية المتكاملة بمسلماتها وغاياتها ووسائلها ـ للواقع الذي يعيشه الإنسان المسلم، والتي على هداها يمكن قياس مدى الفجوة بين الدور الذي ينبغي أن يضطلع به في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود والدور الذي يضطلع به بالفعل.

وفي ضوء ذلك يمكن تلمس الكيفية التي يمكن خلالها طرح خطاب متكامل حول دور الإنسان المسلم في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود

ملامح دور الفرد المسلم في تحقيق غايات الإسلام[(١)]:

تعتبر القراءة الواعية للنقاط السالفة بمثابة الأرضية الصلبة التي يمكن التحرك عليها لتلمس ملامح الخطاب الذي يتلافى الخلل الذي أصاب الخطابات التي عملت على التنظير للدور الذي ينبغي أن يضطلع به الإنسان المسلم في هذا الوجود، وأصاب بالتبعية مسالكه.

وعلى هدى ما استعرضناه حول مسلمات وغايات التصور الكوني الإسلامي، وانطلاقاً من محور المعرفة الإسلامية وهي حقائق الوحي الراسخة يمكن القول: إن تحقيق أكبر الغايات التي يمكن أن يسعى إليها الإنسان في هذا الوجود، وهي الماثلة في تحقيق رضوان الخالق ـ عز وجل ـ وما يترتب عليه من سعادة في الدنيا وفوز بالنعيم في الآخرة ـ إن تحقيق ذلك يتطلب من الإنسان الإحسان في أداء الدور المنوط به في هذه الدنيا، والذي ما خلق إلا من أجله، وهو عبادة الخالق ـ عز وجل ـ

(١) يعد دور الفرد المسلم في تحقيق غايات الإسلام مقدمة هامة في كل ما يمكن أن تطرحه النظرية الخطابية عن الإنسان المسلم كصانع للخطاب أو مستقبل له، أو مالك لوسيلة من وسائل نقله، أو صاحب سلطة تمنحه القدرة على التحكم في الحريات الخطابية في المجتمع السلم.. ودون وضع اليد على حقيقة الدور الذي ينبغي أن يقوم به الفرد المسلم في تحقيق غايات الإسلام يصعب للنظرية الخطابية الوصول إلى أحكام مؤسسة حول أي من هذه النقاط.

﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] والتي تتجلي في الالتزام بأوامره - تعالى - ونواهيه خلال الاضطلاع بالمهمة التي خلق من أجلها، وهي الخلافة والتي أشارت إليها الآية التالية ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] وذلك لإعمارها ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١] وتنفيذ أحكامه فيها[1].

---

(١) وفي معنى خلافة آدم قولان كما ذكر ذلك صاحب تفسير زاد المسير «أحدهما: أنه خليفة عن الله (تعالى) في إقامة شرعه، ودلائل توحيده، والحكم في خلقه، وهذا قول ابن مسعود ومجاهد. والآخر: أنه خلف من سلف في الأرض قبله، وهذا قول ابن عباس والحسن».
أبو الفرج ابن الجوزي، تفسير زاد المسير، المجلد الأول، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٤) ص٦٠.
أما البغوي فيذهب إلى أن «المراد بالخليفة هاهنا آدم سمّاه خليفة لأنه خلف الجن، أي: جاء بعدهم. وقيل: لأنه يخلفه غيره، والصحيح أنه خليفة الله في أرضه لإقامة أحكامه وتنفيذ قضاياه، ﴿قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾. البغوي، تفسير معالم التنزيل، ج١، مرجع سابق، ص٦٠.
وبالطبع «ليس المراد هاهنا بالخليفة آدم عليه السلام فقط كما يقوله طائفة من المفسرين، وعزاه القرطبي إلى ابن عباس وابن مسعود وجميع أهل التأويل وفي ذلك نظر، بل الخلاف في ذلك كثير حكاه الرازي في تفسيره وغيره والظاهر أنه لم يرد آدم عيناً إذ لو كان ذلك لما حسن قول الملائكة: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البقرة: ٣٠] فإن هم أرادوا أن من هذا الجنس من يفعل ذلك وكأنهم علموا ذلك بعلم خاص أو بما فهموه من الطبيعة البشرية»، ابن كثير، مرجع سابق، الجزء الأول، ص٦٧.
ويمكن القول: إن ما يهمنا هنا من الدلالات التي يحملها المعني الذي يحمله وصف الخالق - سبحانه - لآدم بالخليفة هو تلك الدلالة التي تشير إلى أن آدم خليفة لله - عز وجل - في إعمار الأرض وإقامة أحكامه فيها. والتي لا تتعارض في الآن نفسه مع ما يحمله اللفظ من أن آدم - وذريته - يخلف من قبله من الجن، أو أن ذرية آدم يخلف بعضهم بعضاً، وإن كانت هي الدلالة الأقوى. يدلل على ذلك أن سياق الآيات التي تلت هذه الآية من تعليم آدم الأسماء كلها - والتي هي في دلالتها الشاملة، وكما ذكر القرطبي (ج١ ص٢٨٢) «علّمه أسماء الأجناس وعرّفه منافعها، هذا كذا، وهو يصلح لكذا» إن سياق هذه الآيات يشير إلى طبيعة الدور المكلف به هذا الكائن، وهو الذي يدلل عليه وصفه بـ «الخليفة». والذي كان مدعاة لتسخير ما في الأرض جميعاً له ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ...﴾ [الجاثية: ١٣].
وكذلك ما يشير إليه سياق الآيات التي تناولت ذات المشهد القرآني من تكريم آدم بسجود =

وحتى يمكن فهم كيفية قيام الإنسان بهذا الدور فلا بد من فهم ما يحمله مصطلح الاستخلاف من دلالات. فالاستخلاف لغة من خلف، وخلف فلاناً خلفاً وخلافة: جاء بعده فصار مكانه وكان خليفته. واستخلفه جعله خليفته. والخليفة الفعيلة، من قولك: خلف فلان فلاناً في هذا الأمر إذا قام مقامه فيه[1].

وحتى يمكن فهم حقيقة هذا الدور المنوط بآدم وذريته، وهو ما يحدد لنا من ثم طبيعة المهام الملقي على عاتق كل مؤمن من ذرية آدم الاضطلاع بها في هذا الوجود، فلا محيص من تحليل الأبعاد التي تحملها عملية الاستخلاف التي يقوم فيها هذا الإنسان المؤمن بدور الخليفة.

وفي هذا الصدد يمكن القول إن أية عملية استخلافية تتضمن أطرافاً ثلاثة، وتتطلب شروطاً لا بد من توافرها حتى تحقق هذه الأهداف التي من أجلها وجدت:

= الملائكة له وهو الذي يدلل على طبيعة المكانة التي يحتلها هذا الكائن والتي استدعت مثل هذا التكريم والتي يستمدها من المهمة التي خلقه الله لها والتي أشارت إليها نعته بـ «الخليفة».
ولا مراء إن القول بأن وصف هذا الكائن «بالخليفة» فقط لكون ذريته يخلف بعضها بعضاً لا يحمل أي فضل لآدم على غيره من الكائنات تستدعي هذا التكريم وسجود الملائكة له، لان كل الكائنات الحية في الأرض تحمل هذه الصفة ويخلف بعضها بعضاً، ولم يكن ذلك مدعاة لتكريمها بأمر السجود لها. كما أن الاقتصار على القول بأن هذا اللفظ يقصد به خلافة الإنس للجن لا يعطي آدم فضيلة في كونه فقط يخلف من قبله في الوجود في هذه الأرض، لا سيما وكما تذهب التفاسير إلى أن الجن كانوا يفسدون في الأرض، و- من ثم - فإن قيام آدم وذريته مقام الجن على هذه الصفة التي كانوا عليها لا يحمل أي مبرر للتكريم بل إنه قد لا يحمل أي مبرر لخلقه من أساسه ما دام المفترض أنه سوف يخلف الجن في إفسادهم وذلك على ما افترضت الملائكة بقولهم ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ...﴾.
وهكذا.. فالاقتصار في تفسير صفة الخليفة على أنها تشير إلى خلافة ذرية آدم بعضها بعضاً، أو الاقتصار على أن آدم وذريته يخلفون الجن في سكنى الأرض، هو تفسير لا يعضده السياق الذي جاءت فيه الآية التي وصفت آدم بهذه الصفة. ويظل من ثم التفسير الذي يتماشى مع كامل السياق ويستبطن في الآن نفسه الدلالات التي يذهب إليها التفسيران الآخران، هو أن آدم هو في الأساس كائن خلقه الله وأهله لمهمة جلل وهي خلافته (تعالى) في أرضه - التي سخرها له - بإعمارها بإقامة أحكامه وقضاءه فيها.

(١) ابن جرير الطبري، مرجع سابق، المجلد الأول، ص١٥٣.

أما هذه الأطراف فهي:

أ - مستخلف.

ب - مستخلف عليه.

جـ - خليفة.

- أما **المستخلف**: فهو الطرف الرئيس الذي يهيمن على الأمر محل الاستخلاف، كما أنه هو صاحب القرار في اختيار من يستخلفه، وهو الذي يضع القواعد التي ينبغي أن يهتدي بها خليفته في تصريف شؤون الأمر محل الاستخلاف. كما أنه صاحب القول الفصل في المقابل الذي يمكن أن يحوزه الخليفة نظير الاضطلاع بمهام هذه الخلافة. كما أنه هو الذي يقرر في النهاية طبيعة الجزاء الذي يمكن أن يقع على عاتق الخليفة، إذا ما أخل بشروط عقد الاستخلاف هذا.

- **مستخلف عليه**: وهو الأمر محل عملية الاستخلاف، والذي لا يقوم بذاته - ومن ثم يتطلب أن يكون ثمة من يقوم على ما يصلحه.

- **الخليفة**: وهو الطرف الذي اختاره المالك الأصلي «المستخلف» ليقوم مقامه في إصلاح شأن الأمر موضع الاستخلاف «إذ الخليفة المقصود منه الإصلاح وترك الفساد»[1] وذلك على النحو الذي يتطابق مع إرادة المستخلف.

هذه هي طبيعة العلاقة الماثلة بين أطراف عملية الاستخلاف. أما الشروط التي ينبغي أن تتوفر في هذه العملية فهي:

- أن تكون ثمة سمات أو مقومات في الخليفة تمكنه من الاضطلاع بمهام الخلافة، على النحو الذي يضمن قيامه على الأمر المستخلف عليه بما يصلحه وبالصورة التي تمكنه من القيام بشتى المهام التي كان يمكن أن يقوم بها المستخلف بنفسه. وعلى النحو الذي يصلح أمر هذا الشيء محل الاستخلاف، كما لو كان القائم عليه هو المالك الأصلي «المستخلف».

---

(١) القرطبي، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٤.

- إن اختيار الخليفة القادر على الاضطلاع بهذه المهام على هذا النحو، هو مسؤولية المستخلف. ومن البديهي أن المستخلف لن يختار لهذه المهمة إلا من هو أهل لها، وإن حدث واختار من يفتقد لهذه الأهلية فإن هذا يعني أن أي فساد يصيب الأمر محل الاستخلاف هو في الأساس مسؤولية المستخلف وليس الخليفة.

- إن المستخلف لا بد أن يكون لديه علم أن لدى خليفته من المعرفة والخبرة ـ بما هو مستخلف عليه ـ ما يؤهله للاضطلاع بمهام الخلافة على النحو الأمثل. أما إذا كان علمه هذا منقوصاً، فلا محيص هنا أمام المستخلف من أن يمد الخليفة بالسبل التي يمكن على هداها أن يضطلع بها الدور.

- إنه لا بد أن يكون ثمة عائد ما يدفع الخليفة إلى تحمل أعباء عملية الاستخلاف هذه، وأن يكون هذا العائد في النهاية أكبر من أعباء الاستخلاف. وإلا فليس ثمة مبرر عقلي لتجشم مثل هذه الأعباء دونما مقابل. فهذا المقابل هو الغاية من قبوله للاضطلاع بدور الخليفة. على الجانب الآخر لا بد أن يكون ثمة نوع من العقاب، إذا ما أخل الخليفة بشروط عقد الاستخلاف.

- أن تكون عملية الاستخلاف هذه قائمة على القبول الحر من قبل الخليفة، وبها مساحة من حرية التصرف فيما هو مستخلف عليه. فلو كان مقهوراً على القيام بدور الخليفة أو على التصرف في كل شيء على نحو محدد وصارم، لانتفت علة مسؤوليته عن نتائج أفعاله أمام المستخلف.

هذه هي الملامح العامة التي يمكن أن نستنتجها من قراءة طبيعة العلاقات التي تحملها أي عملية استخلافية، والشروط التي لا بد أن تتوافر فيها. وإذا ما حاولنا أن نسحب هذه البنية النظرية على عملية الاستخلاف التي أوجد الله تعالى الإنسان في هذه الدنيا للاضطلاع بها ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] سوف نجد أن عملية الاستخلاف هذه تشمل أطرافا ثلاثة هي: المستخلف وهو الخالق الأعظم ـ (سبحانه وتعالى) ـ والمستخلف عليه وهو الأرض بكل ما فيها، أما الخليفة فهو آدم وذريته إلى يوم الدين.

والواقع أن طبيعة العلاقة بين الأطراف هنا تختلف عن أية علاقة في أية عملية

استخلافية أخرى فهي في الأساس ـ وقبل أن تكون علاقة استخلاف ـ علاقة خالق ومنشئ ومبدع بمن خلق من عدم. ومن ثم فإن هذا الكائن البشري (الخليفة) لا يدين فقط بالفضل لله (سبحانه) بكونه اختاره من دون غيره من المخلوقات لشرف خلافته في الأرض، وإنما يدين قبل ذلك وبعده بعلاقة أكبر. . هي علاقته به كمخلوق لا يملك من أمره شيئاً بخالق يملك له كل شيء، وعلاقة عابد بمعبود غاية المنى أن ينعم برضوان معبوده عليه. . وإذا بطل هذا الأمر فلا معنى لأي جهد يبذل في إعمار الأرض أو إصلاح شأنها، فالإخلال هنا بعلاقة العبودية هو إخلال أكبر من أي إخلال بأي أمر من الأمور. أو لنقل ليس ثمة دلالة لأية علاقة من أي نوع إذا ما كانت علاقة العبودية والتي هي «الرجوع إلى الله في جميع الأحوال والانقياد إلى أحكامه على كل حال»[1] مفتقدة. بل إن الاضطلاع بمقتضيات الخلافة على النحو الأمثل ليس إلا تجلياً من تجليات هذه العلاقة.

أما شروط وملامح الاستخلاف هنا فهي ما يأتي:

أ ـ إن الهدف من عملية الاستخلاف برمتها هو خلافه الإنسان لخالقه في إعمار الأرض[2]، ولنا أن ندرك مدى عظم العبء الملقى على الإنسان في الاضطلاع بهذا الدور إذا ما تخيلنا أن «المستخلف» وهو هنا الخالق البديع الذي أبدع كل شيء و﴿ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨] والذي ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ

---

(١) أبو إسحاق الشاطبي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص١١٥.
وفي ذات المعني يقول سيد قطب «إن غاية الحياة الإنسانية كما يقررها الخالق (سبحانه وتعالى) هي عبادة الله.. وهذه العبادة التي هي غاية هذا الوجود الإنساني تتمثل في وظيفته التي خلق لها، وهي الخلافة عن الله في هذه الأرض بهدي الله..».
سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، مرجع سابق، ص٣٧٣.

(٢) إن إعمار الدنيا في المنظور الإسلامي هو وسيلة لتهيئة الحياة الدنيا لعبادة الله وإيجاد المناخ المناسب لمناخ الاستخلاف. وهكذا.. فالإنجاز الحضاري في الإسلام وسيلة إلى غاية أكبر ويكشف في الوقت نفسه عن أخلاقية لا نجدها في سائر الحضارات تصده عن استخدام طاقاته وقدراته في غير الطريق الذي تحتمه هذه الغاية الشريفة البعيدة التي لا تقف عند حد.
عماد الدين خليل. حول تشكيل العقل المسلم، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي ٦ (فيرجينيا: المعهد العلمي للفكر الإسلامي ١٩٩٢) ص١٥٧، ١٥٨.

مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٣] والذي ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨] وذو القدرة المطلقة، والإرادة المطلقة التي لا يصدر عنها إلا كل ما هو حق وعدل وخير.. وغير ذلك من صفاته الذي أعلمنا بها (سبحانه) في كتابه الكريم، وتشهد عليها بدائع صنعه في كل شيء في الكون... إذا ما تخيلنا أنه هو بذاته المقدسة الذي تولي إعمار الأرض وإصلاح شأن كل ما عليها من مخلوقات «جماد ـ نبات ـ حيوان ـ إنسان» بكلمة «كن» لا مراء أن الأرض سوف تكون عندئذ جنة بكل معاني الكلمة، جنة في بنيتها.. وسعادة كاملة هي حياة كل كائن فيها. وهذا هو ما لا يمكن أن يظن من يعرف قدر رب العالمين ـ على النحو الذي رسمه القرآن ـ شيئاً سواه.

ولما كان المطلوب من الخليفة وكما يقول الشاطبي «أن يكون قائماً مقام من استخلفه يجري أحكامه ومقاصده مجاريها»[1] فإن هذا يدلل على أن ما هو مطلوب من الإنسان أن يقوم بمثل هذا الدور ـ وهو موضوع الاستخلاف ـ الماثل في إحالة الدنيا إلى جنة. يدلل على ذلك ـ أيضاً ـ تلك القاعدة التي أقرها القرآن ـ وفي أكثر من موضع ـ أن الجزاء من جنس العمل حيث يقول ﴿وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٣٩] وهذا بالنسبة لمن لا يتخذ من منهاج الله نبراساً له، أما المؤمنون فإن الله يقول عنهم ﴿وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧] وعلى هدي هذه القاعدة أنى للمؤمن أن ينال جنة الآخرة؟، ما لم يكن همه في هذه الدنيا السعي إلى إطاعة أمر خالقه بإعمار الدنيا وأحالتها إلى جنة.

ب ـ إن الدور المكلف به كل فرد في إقامة المصالح المؤدية إلى تحقيق هذا الهدف الأسمى يتناسب مع طاقة الفرد ومع مقدار وسعة ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وهو ما يعني ـ أيضاً ـ أن أي تقصير في استغلال المرء للقدرات التي أعطاها الله إياه، يعني أنه أخل بالتكاليف المنوطة به في عملية

(١) أبو إسحاق الشاطبي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص٢٣٠.

الاستخلاف، وهو ما يجعله عرضة للعقاب على قدر هذا التقصير. وهو ما يجعل حساب المرء يوم القيامة لا يقف عند ما فعل من خير أو شر، وإنما يمتد إلى الحساب على ما لم يفعل.. إذا وهب من العطاء ما يؤهله لمثل هذا الفعل.

جـ - إذا تأملنا صفات الإنسان، خليفة الله في أرضه، نجد أنها يجب أن تتشابه مع صفات المستخلف التي يتطلبها الاضطلاع بالقيام بأمر الشيء محل الاستخلاف، إذ لو انتفت هذه الصفات لانتفت أية قدره للخليفة على الاضطلاع بهذا الدور، بل ولانتفت قبل ذلك أية حكمة في اختيار مثل هذا الخليفة. لذا نجد أن الحق، منح آدم وذريته من الصفات ما تقتضيه عملية الاستخلاف هذه، ولعل هذا ما تشير إليه دلاله الحديث «إن الله خلق آدم على صورته»[1] فقد منحة صفة السمع والبصر والإدراك، ومنحة القدرة على الابتكار والإبداع وأعطاه القدرة على الانتقام والقدرة على العفو والمغفرة والكرم، وما إلى ذلك من الصفات التي منحها الخالق - عز وجل - للإنسان، والتي تكاد تشمل الكثير من الصفات التي وصف بها الخالق نفسه على نحو مطلق، والتي تعطينا مجتمعة تصوراً متكاملاً عنه (تبارك وتعالى) والتي يمكن على هداها أن نعرف حقيقة الخالق، وحقيقة الكيفية التي يدبر بها أمر الكون وهي الصفات التي ينبغي على الخليفة أن يحسن التعرف عليها ويسعى للاتصاف بها في حدود استطاعته، حتى يمكن أن يقوم بالمهام المنوطة به في الخلافة على النحو الأمثل[2].

---

(١) رواه البخاري في كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، حديث ٥٨٧٣.
انظر: محمد بن إسماعيل البخاري، مرجع سابق، ج٥، ص٢٢٩٩.
ورواه مسلم، في كتاب البر والصلة، باب النهي عن ضرب الوجه حديث ٢٦١٢.
- انظر مسلم بن الحجاج، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠١٦.

(٢) وقد التفت لهذه الحقيقة عباس محمود العقاد، عندما أشار إلى ذلك بقوله «والإنسان مخلوق على صورة الخالق لأن صورته جل وعلا هي صورة كاملة من الصفات الحسني في مثلها الأعلى رحمة وكرم وعلم ومشيئة وإبداع وإنشاء وكل صفة من هذه الصفات مطلوبة من الإنسان على غاية ما يستطيع». =

وهذا يلفت انتباهنا إلى أمر جلل، ألا وهو أن أي إخفاق في التعرف على حقيقة الخالق ـ عز وجل ـ من خلال الفهم القاصر، وغير المتوازن لصفاته تعالى، يعني أن الإنسان سيفتقد هنا إلى المعيار الرئيس الذي يتحرك على هداه في الاضطلاع بخلافة الخالق ـ عز وجل ـ في إعمار الأرض، وإحالتها إلى جنة. وهو ما يؤدي إلى الانحراف بدرجة أو بأخرى في أداء هذا الدور.

د ـ أما عن المنهج الذي ينبغي أن يسير على هداه هذا الخليفة، فقد امتن الخالق عليه بإرسال الرسل وإنزال الكتب، والتي ختمها برسالة محمد ﷺ وبالقرآن الكريم والسنة المطهرة الثابتة عن النبي ـ ﷺ ـ، وامتن عليه بعقل قادر على فهم كل ما يحيط به من أمور، والوصول إلى القرار الذي يمكنه من التعامل مع كل ما يجد من حوادث مهتديا في ذلك بما أوحي الله إليه به.

هـ ـ ويأتي الأمر الذي هو علة قبول الإنسان لأمانة الخلافة هذه ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢] أو بمعنى آخر غاية الإنسان التي تكمن وراء قبوله للاضطلاع بهذه المهام، والمنطق يقتضي أن يكون مردود تحمل أعباء الخلافة هذه أكبر من المشاق التي تبذل في سبيل تحملها. ويمكن القول: إن هذه الغايات أكبر بكثير من أي جهد يمكن أن يبذل في سبيلها، وهذه الغايات منها ما هو قريب، وهو تحقيق الوجود الدنيوي السعيد، أما الغاية العليا فهي الفوز برضوان الله عليه ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّٰتِ عَدْنٍ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ٧٢] والنجاة من العقاب الأليم الذي يمكن أن يحيق به إذا ما أخل بشروط عقد الاستخلاف.

= حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ص٧٢.

كذلك أشار إلى ذات المعنى زكي نجيب محمود حيث يقول إذا كانت هذه الأسماء مطلقة لله (سبحانه وتعالى) فهي نسبية محدودة بالنسبة للإنسان.

انظر: ثقافتنا في مواجهة العصر، مرجع سابق، ص ص٦٠، ٦١.

ولا مراء أن الاضطلاع بمهام الاستخلاف بشكل قاصر أو مختل، أو حتى غض الطرف عن جميع الشروط واتباع الأهواء في تسيير الأمور محل الاستخلاف، يعني خسارة ما في غايات الإنسان في هذا الوجود، وعلى قدر الإخلال أو التقصير، علي قدر الفشل في تحقيق هذه الغايات.

هذه هي الملامح الرئيسة التي يمكن على هداها بناء الخطاب الذي يسعى إلى تحديد الدور الذي ينبغي أن يقوم به الإنسان المسلم في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود، ومثل هذه الملامح ينبغي أن تكون المعيار الذي تستند إليه كافة الخطابات التي تسعى للتنظير لدور المسلم في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود، وعلى النحو الذي يمكنه أن يحقق الغايات التي يأملها في الدنيا والآخرة.

المبحث الثالث

دور المجتمع في تحقيق غايات التصور الإسلامي للكون

أشرنا سلفاً إلى أن غاية الإسلام العليا هي تحقيق الحياة الطيبة في هذه الدنيا، والفوز برضوان الله الكامل ـ ومن ثم بالنعيم التام ـ في الآخرة، وذلك لكل البشر من اللحظة التي أنزل الله فيها آدم إلى الأرض وإلى قيام الساعة[1].

وإذا كان ثمة شق يقع على عاتق الإنسان المسلم بصفته الفردية المستقلة في تحقيق غايات الإسلام، كما أشرنا سلفاً؛ فإن الشق الآخر يقع على عاتق المجتمع المسلم بأسره، ويتحمل كل فرد فيه ـ حسب موقعه في هذا المجتمع المسلم ـ مسؤولية ما في الاضطلاع بهذا الدور. سواء أتم هذا الدور بمبادرة ذاتية، أم تحت لواء المؤسسات التي تقود حركة المجتمع المسلم نحو تحقيق غاياته، على اختلاف أطيافها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والاتصالية. وما شابهها، والتي يخضع بعضها للسيطرة الكاملة للدولة[2] ممثلة في الفئة الحاكمة، ويتمتع البعض

---

(١) ذلك لأن الدين عند الله هو الإسلام، على اختلاف الرسل والرسالات ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] انظر كذلك آيات البقرة: ١٢٨، الأنعام: ١٦٣، الأعراف: ١٦٣، يونس: ٨٤، ٩٠.

(٢) يشير مصطلح الدولة إلى أكثر من معنى فهو تارة يتسع ليدلل على «مجموع الأفراد الذين يحتلون منطقة معينة بصورة دائمة ومستقلة شرعياً عن أية سلطة، ولهم حكومة منظمة تأخذ على عاتقها تشريع القانون وتطبيقه على جميع الأفراد». ـ رايموند كارفيلد، العلوم السياسية، ترجمة: فاضل ذكي، ج١ (بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٦٠)، ص٣٦.

وتارة يضيق ليشير إلى «الهيئة التي تمارس السلطة باسم الكيان الاجتماعي» وهي «الحكومة». انظر: =

الآخر بنوع من الاستقلالية في الحركة وهي ما يطلق عليه مؤسسات المجتمع المدني.

ولا مراء أن تناغم حركة الفرد الاجتماعية، أو حركة هذه المؤسسات ومدى كفاءتها في تحقيق المهام المنوطة بها، هي أمور مرهونة بمدي سلامة المخطط النظري «الخطاب الفكري» الذي تهتدي به في مسعاها هذا.

وفيما يأتي نستعرض ملامح القصور الذي أصاب الدور الذي ينبغي أن يقوم به المجتمع ـ بشتى مؤسساته ـ في تحقيق غايات الإسلام. ومدى دلالة هذا القصور على الخلل الثاوي في الخطاب الذي ينظر لهذه الغايات، ثم نردفه بتلمس مواطن الخلل في هذا الخطاب ذاته وعلل هذا الخلل. وذلك كتوطئة للتعرف على المعايير التي يمكن على هداها تقويم ذاك الخلل.

ملامح الخلل في الدور الذي لعبه المجتمع في تحقيق غايات الإسلام:

المتأمل في طبيعة الدور الذي قام به المجتمع الإسلامي ـ بمؤسساته المختلفة ـ في تحقيق غايات التصور الكوني الإسلامي يجد أنه لم يكن على المستوى المأمول[1]، اللهم إلا في فترة الخلافة الراشدة وبعض الفترات القليلة المضيئة في التاريخ الإسلامي، ذلك لأن هم قادة هذا المجتمع ـ بعد أن انقلبت الخلافة الراشدة إلى ملك دنيوي عضوض ـ لم يكن متمحوراً حول الإسهام في تحقيق غايات

= عبد الفتاح العدوي، الديمقراطية وفكرة الدولة، الألف كتاب (٥٣٢)، (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤)، ص٥٨.

للمزيد حول تعريفات الدولة والحكومة انظر:

ـ محمد توفيق رمزي، علم السياسة أو مقدمة في أصول الحكم، ط٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٧) ص١٠٤.

ولما كان هم المؤلف هو التعرف على الدور الذي تقوم به الدولة في تحقيق غايات الإسلام وهو بالطبع الدور الذي تقوم به الهيئة التي تمارسه السلطة باسم الكيان الاجتماعي الإسلامي وهي الحكومة فإن المعنى الذي يقصده المؤلف هنا باستخدامه لمصطلح الدولة هو المعنى الضيق الذي يكاد يجعلها تتطابق مع المعنى الذي تحمله كلمة الحكومة.

(١) انظر في هذا المعنى: حسين مؤنس، دستور أمة الإسلام، (القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٨)، ص٢٥.

الإسلام، بقدر ما كان متمحوراً حول تحقيق الغايات الذاتية للكثيرين منهم، ولما كان هؤلاء هم أصحاب الكلمة الفصل في الغايات التي تسعى شتى مؤسسات الدولة لتحقيقها. فقد كان طبيعياً أن يتوارى دور هذه المؤسسات في تحقيق غايات الإسلام عند أي تعارض لها مع غاياتهم.

ولم يقف الأمر عند تواري الاهتمام بغايات الإسلام، وإعلاء هذه الغايات الذاتية عند ذلك الحد المقبول. وإنما امتد الخلل لكيفية تلبية هذه الغايات ذاتها، وهي الكيفية التي كانت في أحيان كثيرة تتنافى مع أسباب التقدم والازدهار للمجتمع المسلم حتى بالمقاييس الدنيوية المحضة. وكانت مطيتها بالنسبة للكثيرين من أصحاب الشوكة القهر والغدر والقتل والاغتيال وهضم الحقوق. وامتد أثر هذا الأمر، في بعض الأحيان، إلى التناحر والاقتتال على السلطة والجاه بين أبناء الأسرة الواحدة بين بعضهم البعض، كل بمعاونة مؤيديه من أبناء هذا الدين الواحد، والأمة الواحدة، مما مزق جسد الأمة الإسلامية إلى أشلاء.

وقد كان طبيعياً أن يصبح إعلاء الغايات الذاتية علي غايات الإسلام، بمثابة القوة الكابحة لحركة الدفع الذاتية التي يحملها الإسلام بين حناياه، والتي لو قدر لها أن تسير علي النحو الذي سارت عليه في عهد الخلافة الراشدة، ما أضحى على هذه الأرض إنسان واحد لا يدين بهذا الدين، و لأضحى التقدم الذي تشهده البشرية أضعاف ما حققته الحضارة الغربية، ولتحقق من ثم الفردوس الذي جاء الإسلام ليقيمه في هذه الدنيا قبل الآخرة، وليكون الفردوس الأخروي الخالد الجزاء الأوفى لكل من أسهم في إقامة هذا الفردوس الدنيوي.

وقد كان أمراً تلقائياً ـ في ظل غلبة الغايات الذاتية على غايات الإسلام العليا، وما أدى إليه ذلك من تعدد وجهة المجتمع الإسلامي، إلى وجهات شتى، تبعاً لأهواء أصحاب الكلمة العليا فيه، أن يتشرذم هذا المجتمع الواحد إلى مجتمعات عدة، وأن تصبح هذه الأشلاء لقمة سائغة لقوي العدوان الخارجية.. وقد كان الغرب العلماني هو صاحب الفوز بهذه الغنيمة السهلة. غير أن الغرب لم يكن ليكفيه أن يهيمن على المقدرات المادية لهذه المجتمعات، وإنما عمل على ضمان تحقيق الهيمنة لخطابة

العلماني في شتى مناحي الحياة الفكرية. وعلى نحو يضمن أن تظل هذه الأشلاء تابعة له - في منطلقاتها وغاياتها والوسائل التي تمكنها من تحقيق هذه الغايات - حتى بعد تحررها من هيمنته العسكرية عليها.

والواقع أن الغرب نجح - وإلى حد بعيد - في جعل منطلقات وغايات ووسائل أغلب بلدان المجتمع الإسلامي تدور في فلك التصور الكوني العلماني.

وهكذا. . يتجلى لنا من إخفاق المجتمع الإسلامي - في أغلب فترات تاريخه - في الاضطلاع بالدور المنوط به في تحقيق غايات الإسلام العليا، مدى الخلل الذي يكمن في الخطاب الذي من المفترض أن يُنظر للدور الملقى على عاتق مؤسسات هذا المجتمع في تحقيق هذه الغايات[1].

وفيما يأتي نتلمس علل الخلل الذي أصاب الخطاب الذي يُنظر للدور المنوط بالمجتمع في تحقيق غايات الإسلام، والتي قد تفسر لنا أسباب أخفاق المجتمع الإسلامي في الاضطلاع بهذا الدور في أغلب فترات تاريخه.

علل اختلال الخطاب الذي يُنظر لدور المجتمع في تحقيق غايات الإسلام:

المتأمل في الطروح الخطابية التي عملت على التنظير للدور الملقي على عاتق المجتمع في تحقيق غايات الإسلام، يجد أنها، وعلى الرغم من تعددها، والجهود الطيبة التي بذلت، فيها لم تستطع أن تمدنا بخطاب متكامل[2] يحدد الدور المنوط

---

(١) قد يقول قائل إن مثل هذه الوضعية قد لا تدلل بشكل حتمي على وجود خلل ما في الخطاب المتعلق بالدور المنوط بالمجتمع الإسلامي في تحقيق غايات الإسلام، وإنما قد تشير فقط إلى مدى تراجع الدور الذي يقوم به. وعلى الرغم من إمكانية ذلك فإن الخطاب القوي البريء من الخلل يصعب أن ينكسر وينزوي تأثيره لحساب خطاب آخر أضعف منه إقناعاً، وأقل منه جدوى، وهل يوجد خطاب أكثر إقناعاً من الخطاب الإسلامي الصحيح والمتكامل؟ وهل ثمة جدوى يمكن تحقيقها من وراء أي خطاب تعلو على ما يمكن أن يحققه الخطاب الإسلامي للمجتمع الذي يسير على هداه؟

(٢) حيث لم ترتق هذه الجهود إلى خطه علمية منظمة للنظر والدراسة والاستقراء العقلي العلمي في شؤون الفطرة في ضوء توجيه النصوص والمقاصد الإسلامية - ولهذا نجد الفكر الإسلامي - =

بالمجتمع المسلم بشتى مؤسساته الرسمية والمدنية في تحقيق هذه الغايات، والمهام التي ينبغي أن تطلع بها كل مؤسسه من هذه المؤسسات في سبيل الاضطلاع بهذا الدور، وسبل التكامل بين هذه المؤسسات وسبل تقويم أي خلل يصدر عنها وسبل موائمة حركتها لمستجدات الزمان والمكان، وعلى النحو الملتزم بثوابت الدين. وما إلى ذلك من الجوانب التي لا بد من توافرها لبناء هذا الخطاب المتكامل القادرة على إحراز القبول من جانب كل مسلم.

والواقع أن تعليل غياب مثل هذا الخطاب المتكامل ـ الذي يعد بمثابة الهم الذي تتمحور حوله كافة العلوم الاجتماعية في أي نسق فكري ـ عن النسق الإسلامي بالإرهاب والقمع الذي كان من نصيب أي خطاب فكري يمكن أن يهدد سلطات الحكام المستبدين. وهو ما سبب انفصاماً بين القيادتين الفكرية (ممثلة في العلماء) والقيادة السياسية (ممثلة في الحكام) مما أدى إلى غيبة الدراسات الفكرية والفقهية التي تعالج بشكل فعال القضايا التي تقع في نطاق هذه العلوم، باستثناء قله من الكتب والمؤلفات المتخصصة التي يتسم جلها بالوصفية والسطحية. مما جعلها قليلة الغناء ضعيفة الأثر[1]. . إن تعليل هذا الأمر على هذا النحو لا يفسر لنا وحده غياب مثل هذا الخطاب. . . ذلك لأنه حتى لو انتفي مثل هذا المعوق، فأنى لمثل هذه الكتابات ـ التي تهدف لبناء خطاب اجتماعي متكامل ـ أن تطرح خطابا يمدنا بتصور موحد وهي لا تتفق ـ بشكل تام ـ على ملامح المنطلقات التي تنطلق منها؟ وأنى لها ذلك وهي لا تتفق على هذه المنطلقات، أن تتفق على الغايات العليا التي تهدف للتنظير لكيفية تحقيقها؟

= والفقه الإسلامي خاصة ـ تتخلله تأملات اجتماعية إسلامية، ولكنه لا يقدم ما يمكن اعتباره علوماً اجتماعية إسلامية. . . وأن يأخذ بزمام المبادرة الفكرية والتنظيرية لتوجيه مسيرة حياة الأمة ومؤسساتها الاجتماعية وإمدادها بالحلول والبدائل الحضارية اللازمة.

ـ عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة (٩)، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١) ص٨٢.

(١) المرجع السابق نفسه، ص٨٥.
انظر كذلك: حسين مؤنس، مرجع سابق، ص١٥٠.

وهكذا . . يبدو وجود هذا الخطاب على النحو المأمول رهناً بوجود الخطاب الإسلامي الكلي الذي يستند إلى أسس راسخة يصعب أن يختلف عليها مسلمان، حول مسلمات التصور الكوني الإسلامي الثلاث، وعلى رأسها المسلمة الرئيسة ـ التي هي محور الإسلام برمته، والتي تتعلق بالتصور الذي ينبغي أن يمتلئ به قلب المؤمن وعقله عن رب العالمين. . ذلك التصور الذي يجعل رضوانه (تعالى) هو المنطلق والغاية لكل فعل يقع في رحاب المجتمع المسلم، أصدر هذا الفعل عن فرد، أم مؤسسه، أم عن الأمة الإسلامية برمتها[1]. ثم تأتي المسلمة الثانية المتعلقة بهيمنة ما أوحي به الخالق ـ عز وجل ـ من حقائق مطلقة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلۡحَقِّ مِن رَّبِّكُمۡ﴾ [النساء: ١٧٠]. على كل ما يمكن أن يصل إليه العقل من معارف يهتدي بها في فهمه وحركته، حيال أي أمر من الأمور، على النحو الذي يرضى عنه خالقه، سواء أكانت هذه الحركة ذات بعد فردي أم اجتماعي. ومثل هذا الوحي وقراءته المنهجية على النحو السليم والمتكامل هو النبراس الذي ينبغي أن يهتدي به الخطاب الاجتماعي في كل ما يطرحه حول سبل تحقيق غايات المجتمع المسلم في هذا الوجود، بل وهو قبل ذلك المنبع الذي يستقي منه هذا الخطاب تفاصيل الغايات التي يسعى إلى تلمس سبل تحقيقها في المجتمع الإسلامي.

ثم تأتي المسلمة الثالثة، وهي المتعلقة بالإيمان باليوم الآخر والتصور الذي يطرحه الوحي لهذا اليوم، وعلاقة هذا التصور بالتصور المتوازن والمتكامل الذي يتبناه العقل المسلم عن خالقه ـ عز وجل ـ، وعلاقة الحياة الأبدية التي يحملها هذا اليوم بالحياة الدنيا، ومدى تكاملهما في تحقيق غايات الإنسان المسلم في هذا الوجود.

---

(١) وفي هذا المعنى يقول إسماعيل راجي الفاروقي «لازم وحتمي لجميع الدراسات سواء أكانت تتصل بالفرد أم الجماعة، بالإنسان أم بالطبيعة، بالدين أم بالعلم، أن تعيد تنظيم نفسها تحت لواء مبدأ التوحيد... ويجب أن تتوجه جميعها للالتزام بأمره، أي الالتزام بالنمط الإلهي الذي أوحى به، حتى تجلب السعادة والهناءة للبشر».
ـ إسماعيل راجي الفاروقي «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية» المسلم المعاصر، بيروت عدد ٢٠ محرم ١٤٠٠)، ص٢٠.

وفي ضوء كل ذلك يمكن تحديد الغايات التي جاء الإسلام لتحقيقها في هذا الوجود، ودو الفرد والمجتمع في تحقيقها. على نحو يستند إلى أسس راسخة.

وفي ضوء هذه الغايات وعلى هدي القراءة الواعية للمعطيات الزمانية والمكانية التي يعيشها المجتمع المسلم يمكن تحديد الدور الذي ينبغي أن يقوم به هذا المجتمع في تحقيق هذه الغايات على النحو الأمثل.

سبل تلافي الخلل في خطاب دور المجتمع في تحقيق غايات الإسلام:

على الرغم من أن أية محاولة لترسيم ملامح الخطاب الذي يمكن أن يُنظر للدور الذي ينبغي أن يقوم به المجتمع في تحقيق غايات التصور الكوني الإسلامي، يبدو عملا يحتاج إلى جهود علمية كبيرة، تراعي الجوانب التي أشرنا لها لبناء مثل هذا الخطاب. إلا أن ما توافر لنا حول ملامح مسلمات التصور الكوني الإسلامي في الفصل السالف، وما استعرضناه حول ملامح الغايات التي يسعى إليها الإسلام انطلاقاً من هذه المسلمات، والدور الذي يمكن أن يقوم به الفرد المسلم ـ الذي هو اللبنة التي يتكون منها المجتمع المسلم ـ في تحقيق هذه الغايات. كل ذلك يمكنا من استلهام بعض الملامح العامة للدور الذي ينبغي أن يقوم به المجتمع المسلم في تحقيق هذه الغايات.

ولتحقيق هذا الهدف، بشيء من الدقة والإيجاز، يمكن تقسم هذا الدور إلى قسمين اثنين أحدهما يرتبط بالدور (المهام) المنوط بالمجتمع على المستوى الداخلي، ويرتبط الآخر بالدور المنوط به حيال غيره من المجتمعات أو الأمم.

أولاً: المهام التي ينبغي أن يقوم بها المجتمع المسلم داخلياً:

هذه المهام منها ما يتعلق ببناء الفرد المسلم. ومنها ما يتعلق ببناء المؤسسات ـ سواء رسمية أو مدنية.

أ ـ ما يتعلق الفرد:

يتطلب تحديد الدور المنوط بالمجتمع المسلم المعاصر حيال أفراده، تفهم الواقع الذي يعيشه هؤلاء الأفراد، وما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع، ثم وضع

السبل والخطط الكفيلة بسد الفجوة بين الواقع الكائن وما ينبغي أن يكون.

والمتأمل في هذه الفجوة يجد أنها تأخذ بعدين يترتب الأول علي الثاني. أما البعد الأول: فهو يتعلق بما يتبناه الفرد المسلم حول دينه من تصورات بداية من المسلمات التي يقوم عليها هذا الدين، ومروراً بالغايات التي جاء هذا الدين لتحقيقها، ودور كل فرد في ذلك، وانتهاء بالوسائل التي يمكن خلالها للفرد الاضطلاع بهذا الدور. وأما البعد الآخر فيتعلق بحركة الإنسان المسلم التي تنبني على هدي هذا التصور.

وطبيعياً أن أي خلل في أي جانب من جوانب هذا التصور يعني بالتبعية خللاً في حركة الإنسان المؤمن التي تهتدي بهذا الجانب. ولما كانت ثمة جوانب خلل عدة تشوب هذا التصور على النحو الذي عرضنا له في الصفحات السالفة، وهو ما أدى إلى حدوث فجوة بين ما ينبغي أن يكون عليه سلوك المرء المسلم، وبين ما هو كائن، وأدى - من ثم - إلى الوضعية المتردية التي يعيشها المجتمع المسلم. . لذا فإن على المجتمع المسلم أن يعمل علي:

أولاً: وبشتى السبل الممكنة وعبر مؤسساته المختلفة على تصحيح التصورات المختلة أو القاصرة لدى أفراده، أياً كانت درجة هذا الخلل.

ثانياً: تهيئة شتى السبل التي تمكن الإنسان المسلم من تحقيق ما يفرضه عليه تصوره السوي والمتكامل لدينه من سلوك عملي في هذه الحياة، على النحو الذي يجعله خليفة للخالق سبحانه وتعالى على الوجه الأمثل. . ذلك الخليفة الذي لا يقول إلا حسناً ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣] ولا يفعل إلا خيراً ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧] وعلى النحو الذي يمكنه أن يكون مثلاً أعلى في كل شيء بين غيره من أبناء المجتمعات الأخرى، مخبراً ومظهراً، علماً وخلقاً، ثقافة وتقدماً، وما إلى ذلك من السمات التي تجعل منه القدوة والمثال الذي يتطلع كل إنسان يقترب منه أن يكون شبيهاً به. وحتى لا يكون هذا المسلم - إذا ما كان حاله أدنى ممن سواه ممن ليس على الإسلام، فتنة لهذا الآخر، بأن يظن أنه على الحق، ولو لم يكن على هذا الحق ما علاه أو فاقه، وهي تلك الحقيقة التي أشارت إليها

الآية الكريمة على لسان الخليل إبراهيم ومن أمن معه ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَٱغْفِرْ لَنَا رَبَّنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الممتحنة: ٥].

ب ـ ما يتعلق بالمؤسسات:

يتطلب تحديد الدور الذي ينبغي أن تقوم به المؤسسات الاجتماعية المختلفة في بناء المجتمع تحديد الفجوة بين ما هو كائن من دور هذه المؤسسات وما ينبغي أن يكون وذلك في شتى مناحي الحياة (سياسية، اقتصادية، اجتماعية، ثقافية، عسكرية، إعلامية.. الخ) ثم التحرك على هدي هذا الفهم لتجسير هذه الفجوة. ويتطلب ذلك بناء الخطابات ـ التي تهتدي بها هذه المؤسسات حول الدور التي يمكن أن تقوم به في تحقيق غايات المجتمع المسلم ـ على فهم راسخ ومتكامل لمسلمات التصور الكوني الإسلامي وغاياته، والوسائل التي تمكن من تحقيق هذه الغايات، وقراءة متأنية لطبيعة الإنسان المسلم، ولطبيعة الدور الذي يمكن أن يقوم به، ومدى الحاجة لتدخل المؤسسات المجتمعية في تهيئة السبل أمامه للاضطلاع بهذا الدور، وتلك الجوانب التي لا تتم إلا عبر هذه المؤسسات مباشرة.. وكل ذلك لا ينبغي أن يتم إلا على هدي القراءة الواعية للواقع الذي يعيشه المجتمع المسلم.

وفي ضوء هذا الفهم المتكامل لكل هذه النقاط يمكن بناء هذه المؤسسات وترشيد حركتها في قيادة شتى جونب الحياة الاجتماعية، على نحو متناغم، نحو هدف واحد، هو خلق مجتمع الاستخلاف الذي يتيح لكل فرد من أفراده شتى السبل الكفيلة بتحقيق الحياة الطيبة التي وعد الخالق ـ عز وجل ـ بها عباده في هذه الدنيا. وتمكن المجتمع التي تعمل في رحابه أن يحتل المكانة التي لا تليق به مكانة سواها وهي مقدمة الركب بين أمم الدنيا. في كل المجالات. على النحو الذي يجعله أهلاً لأن يكون مجتمع امة الشهادة.

ثانياً: المهام التي ينبغي أن يضطلع بها المجتمع المسلم خارجياً:

لما كان عدل الخالق ـ سبحانه ـ اقتضى أن لا يعذب أحداً على الكفر به دون أن يبعث إليه من يهديه إلى طريق الإيمان به، أتبع هذا الهدي أم أعرض ونأى عنه ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

وإذا ما تم إرسال هذا الرسول فلا حجة بعدها لأحد ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] فيقولوا: ﴿فَيَقُولُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَـٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [القصص: ٤٧]. ولما كان إرسال الرسل قد ختم بمحمد - ﷺ - فإن عدل الخالق (سبحانه) اقتضى أن يكون هناك - بعد أن انقطعت الرسالات - من يضطلع بما كان يقوم به رسل الله في إقامة الحجة على الناس، فالناس الذين خلقهم وسيخلقهم الله (تعالى) بعد انقطاع الرسالات، والتي اختتمت بالإسلام، إلى يوم الدين ينطبق عليم القانون الإلهي الذي أعلنه في كتابه الكريم وهو ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. أما الرسول هذه المرة فهو كل من اعتنق الدين الخاتم وشهد بحق أنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وهو ما يعني أن كل مسلم في هذا الوجود - و إلى قيام الساعة - مكلف بالإسهام بقدر معين في إبلاغ الرسالة الخاتمة إلى غيره من البشر لإقامة الحجة عليهم. وأن أمة الإسلام تقع على عاتقها مهمة إبلاغ هذه الرسالة إلى غيرها من الأمم.

ولا مراء أن مثل هذه المهمة الملقاة على عاتق المسلمين مجتمعاً وأفراداً، ينبغي أن تمثل المحور الذي ينطلق منه الخطاب - الذي يسعى إلى التنظير للدور الذي يجب أن يقوم به المجتمع المسلم (بمؤسساته وأفراده) في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود - في تحديد وسائل وسبل وأطراف ومقومات الاضطلاع بهذه المهمة الجلل. التي يترتب عليها سعادة أو شقاء قسم كبير من البشر، كما يترتب عليها وقوع أي طرف يقصر فيما عليه من واجبات حيال هذا الدور تحت طائلة العقاب الإلهي.

وإذا كانت الأطراف التي يمكن أن تشارك في الاضطلاع بهذا الدور، لا تخرج عن مؤسسات المجتمع الرسمية، أو المدنية أو الأفراد عبر جهودهم الدعوية. وإذا كانت السبل المثلي للاضطلاع بهذا الدور هي أمور ترتبط - والى حدد كبير - بطبيعة الموقف الذي يتم التعامل معه، والذي يختلف باختلاف الزمان والمكان، وهو ما يتطلب دراية وقدرة على التعامل مع كل المواقف المتعلقة بالدور المنوط بالمجتمع المسلم حيال غيره من الأمم. فإن الأمر الذي يحتاج إلى تأكيد هو ضرورة الالتفات إلى المقومات التي ينبغي أن تتوافر في المجتمع المسلم (بمؤسساته وأفراده) حتى يمكن أن يقوم بهذا الدور على النحو الأمثل.

وتلك المقومات لا تخرج في النهاية عن تبوء المجتمع المسلم، بين غيره من المجتمعات، وتبوء الفرد المسلم ،بين غيره من الأفراد، موقع الريادة[1]، ذلك الموقع الذي يجعل من هذا المجتمع مجتمعاً مؤهلاً لأن يقوم بدور الشهادة على غيره من المجتمعات. ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] ومحور هذه الشهادة أنها أدت الدور الذي كان ينبغي أن تقوم به حيال أمم الدنيا وهي دعوه هذه الأمم إلى الدخول في دين الله الحق[2]، والاضطلاع بهذا الدور لن يكون ذا أثر، لو لم يكن حال الداعي يدل على صدق

---

(١) فواجب الأمة المسلمة أن تكون في الطليعة دائماً، وفي مركز القيادة دائماً. ولهذا المركز تبعاته، فهو لا يؤخذ ادعاء، ولا يسلم لها به إلا أن تكون أهلاً له.. وهي بتصورها الاعتقادي، وبنظامها الاجتماعي أهل له. فيبقى عليها أن تكون بتقدمها العلمي، وبعمارتها للأرض ـ قياماً بحق الخلافة ـ أهلاً له كذلك.. ومن هذا يتبين أن المنهج الذي تقوم عليه هذه الأمة يطالبها بالشيء الكثير؛ ويدفعها إلى السبق في كل مجال.. لو أنها تتبعه وتلتزم به، وتدرك مقتضياته وتكاليفه. وفي أول مقتضيات هذا المكان، أن تقوم على صيانة الحياة من الشر والفساد.. وأن تكون لها القوة التي تمكنها من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فهي خير أمة أخرجت للناس. لا عن مجاملة أو محاباة، ولا عن مصادفة أو جزاف ـ تعالى الله عن ذلك كله علواً كبيراً ـ وليس توزيع الاختصاصات والكرامات كما كان أهل الكتاب يقولون: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨] ـ سيد قطب، في ظلال القرآن، ج٤، ط١٣ (القاهرة: دار الشروق ١٩٨٧) ص٢٤٣٨.

(٢) ذهب كثير من المفسرين أن محور هذه الشهادة هو شهادة أمة الإسلام على ما سبقها من الأمم أن رسلها قد بلغتها الرسالة، وذلك استناداً إلى ما اخبرهم به القران والسنة النبوية عن هذه الرسالات. ولا مراء إن هذا الوجه من التفسير وجه مقبول لا سيما وأن ثمة خبر عن النبي ﷺ رواه ابن جرير الطبري وهو (حدثني أبو السائب، قال: ثنا حفص، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله ﷺ «يُدْعَىٰ بِنُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيُقَالُ لَهُ: هَلْ بَلَّغْتَ ما أُرْسِلْتَ بِهِ؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ، فَيُقَالُ لِقَوْمِهِ: هَلْ بَلَّغَكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: مَا جَاءَنَا مِنْ نَذِيرٍ، فَيُقَالُ لَهُ: مَنْ يَعْلَمُ ذَاكَ؟ فَيَقُولُ مُحَمَّدٌ وأُمَّتُهُ فهو قوله: وكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ويَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً».

ـ ابن جرير الطبري، مرجع سابق، ج٢، ص٨.

غير أن هذا الوجه لا يمنع من أن أمة الإسلام تشهد على غيرها من أمم الدنيا التي خلقها الله (تعالى) بعد الرسالة المحمدية وإلى قيام الساعة، بأن قد بلغهم على يديها رسالة ربهم =

دعوته، ويتبوأ مكانة تسمح له بأن يسمع صوته.. مكانة وحالة تشهدان له بصدق دعوته وعظمتها قبل أن يشهد عليها مقاله[1]، وأي إخفاق في احتلال هذه المكانة يعني إخفاقا ما في القيام بالمهمة المنوطة بهذه الأمة حيال غيرها من الأمم.

ذلك أن ثمة قانوناً طبيعياً في تأثر أمة أو شعب ما بما لدى أمة أخرى من خطاب فكري أو عقدي جديد وهو أن الشعوب المتفوقة ـ عامة ـ لا تخضع لمن هو أقل منها قوه أو شأناً أو حضارة، وترى أن ما تمتلكه من أفكار وعقائد هو الذي يقف وراء تفوقها، كما أن علة تخلف من هو أدنى منها، لا بد أن تكون في معتقده ولو كانت عقيدته صحيحة ما كان هذا حالة[2] وعلى الرغم من أن الثروات الطبيعية ذات أثر في قوة أية أمة أو ضعفها.. فإن هذا العامل لا يغني عن أمة تعتنق عقيدة مختلة من الخلل والانهيار، كما أن العكس صحيح حيث إن الفكر الصحيح يمكن أن يؤدي إلى أحسن استغلال لأضعف الموارد والأمثلة على ذلك عديدة.

وهكذا.. لن تلتفت أمة من الأمم إلى الأمة الإسلامية، ما لم تكن هي الأمة التي تحتل المكانة الأولى بين الأمم، في كل أشكال التقدم والرقي والأخلاقي والقيمي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي والعلمي والتكنولوجي. وهي العناصر التي تتآزر سوياً لتحقيق التقدم الشامل، ولا مراء أنه ليس هناك معايير حضارية أرقى من معايير الإسلام، والتي تنكر كل ما هو قبيح وتزكي كل ما جميل وتأمر بكل ما هو معروف وتنهي عن كل ما هو منكر وهو علة خيريتها بين الأمم ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ

= الخاتمة على النحو الأكمل فأمن من أمن وأعرض من أعرض. وهو ما يجعل مثل هذه الشهادة على هذا النحو نوعاً من المسؤولية والتكليف وليست فقط التشريف. وتصبح تشريفاً حقاً عند الاضطلاع بها على النحو المرجو.

(١) وتظل هذه الأمة وصية على البشرية مؤهلة للقيام بدور الشهادة عليها «طالما استمسكت بذلك المنهج الإلهي وطبقته في حياتها الواقعية. حتى إذا انحرفت عنه، وتخلت عن تكاليفه، ردها الله عن مكان القيادة إلى مكان التابع في ذيل القافلة. وما تزال. ولن تزال حتى تعود إلى هذا الأمر الذي اجتباها له الله ـ سيد قطب، في ظلال القرآن، ج٤، ط١٣ (القاهرة: دار الشروق ١٩٨٧) ص٢٤٣٨.

(٢) قارن: عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص٢٥٨.

لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

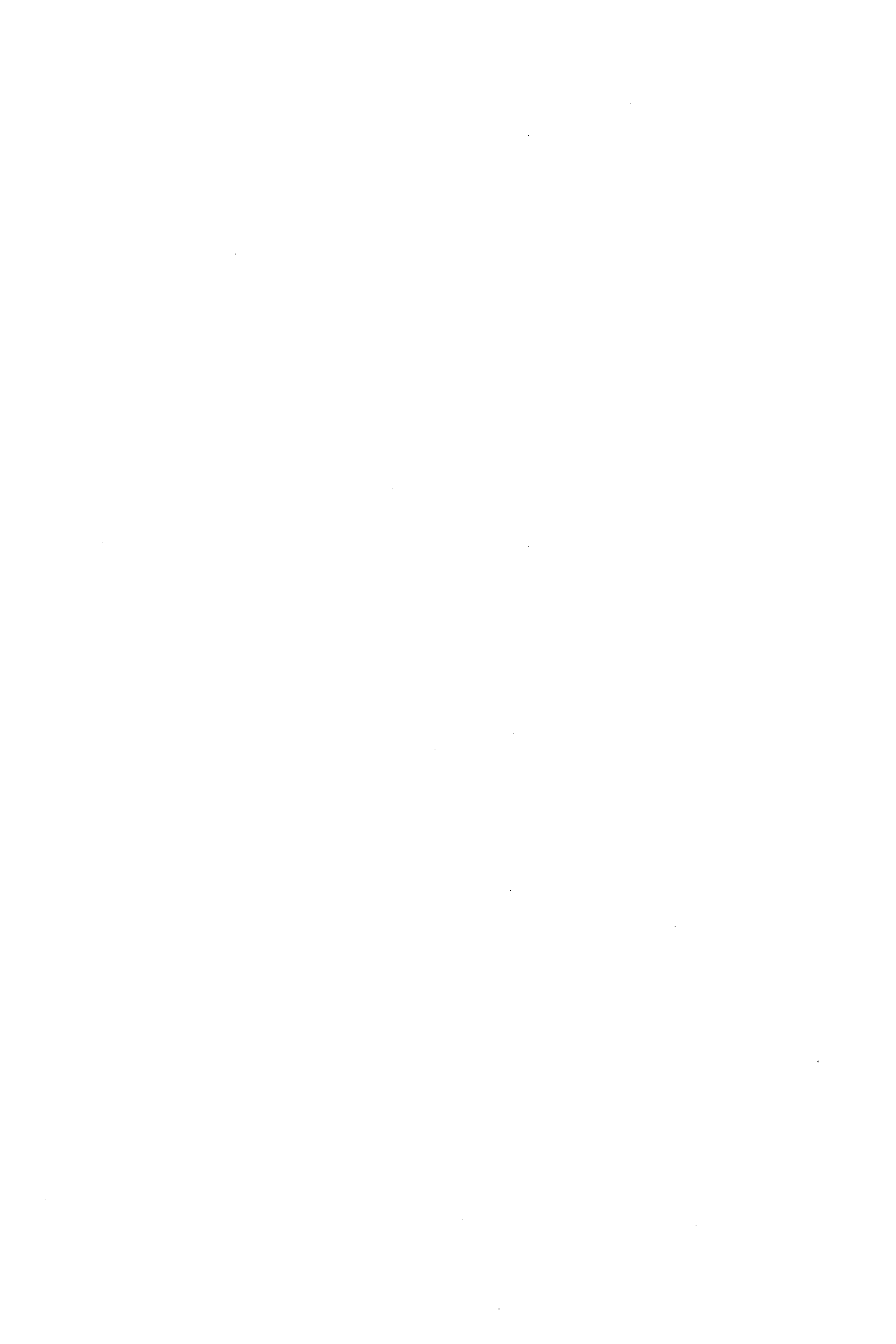
وعلى هذا النحو يمكن للأمة الإسلامية أن تقدم أبهي المعايير الحضارية.. تلك المعايير التي يمكن أن تحقق للمجتمعات الإنسانية الحياة الطيبة التي ترنو إليها، كما وعد بذلك رب السماوات ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧].

ولا مراء أنه إذا لم تتبوأ الأمة المسلمة هذه المكانة، واحتلتها أمة أخرى.. فإن الأمم الباقية سوف تتخذ من هذه الأمة قبلتها، ومن ثم تسعى لاعتناق ما لديها من معقدات وأفكار وعوائد لظنها أن هذه الأفكار وهذه العوائد هي التي تقف وراء ما آلت إليه من عزة ونصرة، وما تبوأت من مكانة بين الأمم.

وطبيعياً أن لا يمر أي تقصير دونما حساب من قبل الخالق ـ عز وجل ـ ويقع هذا الحساب على عاتق كل من أسهم فيه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وهو ما يعني أنه حساب يطال كل من كان له دور في بناء المجتمع المسلم ولم يؤد هذا الدور على الوجه الأكمل، أيا كان حجم هذا الدور، سواء أتم هذا الدور في نطاق مؤسسي أم كان جهدا ذاتياً[١].

---

(١) يقول حسين مؤنس في هذا المعنى «ينبغي على كل أطراف الأمة أن يكونوا مدركين لما لهم وما عليهم أما أن يحسب الإنسان أن مجرد النطق بالشهادتين والقيام بعبادات الإسلام مستحقاً لكل ثواب المسلم العامل العالم المشارك في بناء أمته وقوتها فكلام لا يستقيم».
حسين مؤنس، مرجع سابق، ص٤٧.



الفصل الثالث

وسائل التصور الكوني الإسلامي في تحقيق غاياته

تمهيد.

المبحث الأول: وضعية الخطابات التي تنظر لسبل تحقيق الغايات الإسلامية.

المبحث الثاني: أسس بناء خطاب أيديولوجي إسلامي موحد ومتكامل.



تمهيد

إذا كان تلمس الأسس التي يمكن على هداها بناء مسلمات وغايات التصور الكوني الإسلامي والطروح الإبستمولوجية التي تنبثق عنه، هي الخطوة الرئيسة نحو بناء الخطاب الإسلامي البرهاني الموحد والمتكامل ـ ذلك الخطاب الذي يعد غيابه بمثابة العلة الأساسية في الوضعية التي آل إليها واقع المجتمع الإسلامي على مستويي التنظير والتطبيق ـ فإن هذا الخطاب لن تكتمل أركانه دون معرفة الأسس التي يتم على هداها بناء خطاب برهاني متكامل ـ أيضاً ـ، يحدد الوسائل والسبل التي يمكن خلالها ترجمة ما يمليه خطاب التصور الكوني من غايات، في ظل الوضعية التي يعيشها العالم الإسلامي، إلى واقع عملي.

والمتأمل في أبرز المقدمات التي ينبغي أن ينبني عليها هذا الخطاب الوسائلي والذي نعتناه قبلا بالخطاب الأيديولوجي[1] والذي يمكن ـ أيضاً ـ وصفه بالنظرية

---

(١) الأيديولوجيا، بمعناها الحرفي علم الأفكار غير أن هذا المعنى تطور إلى البحث في دراسة الوسائل التي يمكن بها تطبيق هذه الأفكار وتحويلها إلى خطة عمل لتغيير المجتمع على نحو ما نجد في الأيديولوجيا الماركسية. أو خطة عمل للمحافظة على المجتمع القائم على نحو ما نجد في كثير الفلسفات المحافظة على ثبات القيم المتوارثة.
أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية: من أفلاطون إلى ماركس، ط٣، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦)، ص ص٤، ٥.
كذلك يقول صبحي عبده سعيد «إن الأيديولوجيا هي التي تمد الجماعة بالحركة والديناميكية تحقيقاً لما سيكون كما أنها في الوقت ذاته تشكل سنداً لتبرير ما هو كائن».
انظر: السلطة في المجتمع الاشتراكي، بدون ناشر، بدون تاريخ، ص٣٧.
وتقول أماني محمد قنديل (هي مجموعة الأهداف المتعلقة بمستقبل المجتمع ووسائل تحقيق هذه الأهداف ـ «نظام الاتصال وعملية التنمية السياسية في الدول النامية»، رسالة ماجستير غير منشورة، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٠) ص٩٦. =

الاجتماعية العامة[1] يجد أن هذه المقدمات تنحصر بصفة أساسية في نوعين من المقدمات تنبني ثانيتهما على أولاهما، وهما ما يمكن وصفهما بالمقدمات الأولية أو (الأساسية) والمقدمات المباشرة.

أما المقدمات الأساسية التي لا محيص لأي خطاب أيديولوجي أو اجتماعي ـ يُنظر لسبل تحقيق غايات الإسلام ـ أن ينطلق منها، سواء أتم ذلك بشكل صريح أم ضمني، فهي تلك التي تتعلق بمسلمات وغايات التصور الكوني الإسلامي والطروح الإبستمولوجية التي تنبثق عنها.

ولما كان تحقيق هذه الغايات الكونية هو أمر منوط بالفرد المسلم من جانب، ومنوط بالمجتمع المسلم من جانب آخر.. فإن أي خطاب يسعى إلى ترسيم سبل تحقيق هذه الغايات، يظل خطاباً قاصراً دون الفهم الواعي لمقدمات أربع، تتشكل على هدي المقدمات الأساسية السالفة وتعد بمثابة المقدمات المباشرة التي ينبغي أن ينبني عليها أي خطاب أيديولوجي. هذه المقدمات الأربع هي:

أ ـ طبيعة الإنسان المسلم وانعكاساتها على مسالكه ببعديها الشخصي والاجتماعي[2].

ب ـ طبيعة الدولة المسلمة: وهي ذلك الكيان الذي يقود الجهود الاجتماعية لأفراد المجتمع المسلم، عبر شتى المؤسسات السياسة والاقتصادية والاتصالية.. الخ، نحو تحقيق غايات الإسلام.

جـ ـ طبيعة المعرفة أو الحقيقة التي يتم خلالها بلورة المنهج الذي يمكن الاهتداء به

= وعموماً، يظل هذا الفهم للأيديولوجية مستبطناً داخل الفهم الشامل الذي يتبناه لها البعض والذي يكاد يجعلها تناظر المعنى الذي يحمله مصطلح التصور الكوني على النحو الذي أشرنا له في الفصل الثاني من الباب السابق.

(١) وهو ـ أيضاً ـ مصطلح يكاد يتساوي في دلالته مع المعنى الذي نستخدمه هنا لكلمة الأيديولوجيا.

(٢) حيث إن جهود إسلامية مختلف العلوم الاجتماعية تتوقف ـ كشرط مسبق ـ على سلامة مفهوم الباحثين للفطرة والطبيعة الإنسانية، وحركيه العلاقات الإنسانية.
عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص١٨٨.

في تحديد السبل والوسائل المثلي التي يمكن خلالها تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود.

د - وعلى هدي تلك المقدمات الثلاث، وعلى هدي الواقع المعطي، يتم تأطير العلاقة بين الإنسان والدولة، على النحو الذي يمكن من تحديد السبل والوسائل الكفيلة باضطلاع كل منهما بالدور المنوط به في تحقيق غايات التصور الكوني الإسلامي.

ولا مراء أن كل ذلك يبرز مدى الضرورة الكامنة في القراءة البرهانية لشتى هذه المقدمات حتى يمكن الوصول إلى خطاب أيديولوجي متكامل قادر على ترسيم السبل المثلي لتحقيق الغايات الإسلامية.. ذلك الخطاب الذي يعد المعيار الذي يتم على هداه تأسيس معارف وغايات ووسائل الخطابات الفرعية التي تعالج شتى مناحي الحياة المجتمعية (سياسية، اقتصادية، اتصالية.. الخ).

وإذا كان هذا الأمر ينطبق على شتى مناحي التنظير الاجتماعي «سياسي واقتصادي وغيره» فإنه ينطبق بالطبع على التنظير الخطابي - الذي لا يعدو أن يكون أحد الوسائل التي تهدف إلى الإسهام في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود - ذلك لأن ما تطرحه الأيديولوجيا الإسلامية من مقولات حول طبيعة المعرفة أو الحقيقة - على هدى المقولات الإبستمولوجية المتمحورة حول الوحي - يعد مقدمة رئيسة من المقدمات التي تشكل ملامح طروح النظرية الخطابية، حول كيفية تأسيس وبناء المعارف التي يتم طرحها في أي خطاب إسلامي. أما ما يتعلق بملامح البيئة الاتصالية الإسلامية التي ينبغي أن تسود في المجتمع الإسلامي. والتي تحدد مدى الحريات الاتصالية المسموح بها ومن له الحق في امتلاك القنوات الاتصالية فيه. والمهام المنتظر من تلك العمليات الاتصالية أن تضطلع بها للإسهام في تحقيق الغايات الإسلامية والملامح المثلي لهذه العمليات الخطابية[1] - فإنه يتشكل تبعاً

---

(١) وذلك عبر تحديد ما ينبغي أن يقال (الخطاب) ومن يقول (المرسل) ولمن يقال (المتلقي) وكيف يقال (الوسيلة)، ومتى وأين يقال (الظرف الاتصالي) والأثر المرجو مما يقال (الهدف من الاتصال).

للمقولات الأيديولوجية المتعلقة بطبيعة الإنسان وطبيعة الدولة والعلاقة التي تنبني عليهما بين الإنسان والدولة.

وهذا يعني أن غياب مثل هذا الخطاب الأيديولوجي المتكامل والقائم على أساس برهاني، حتى على المستوى التنظيري، يعني غياب إمكانية بناء نظرية خطابية إسلامية قادرة على معالجة سبل تأسيس وبناء وتوصيل المعارف القادرة على تحقيق غايات الإسلام على أسس سليمة، كما أن غياب تطبيق طروح هذا الخطاب الأيديولوجي على النحو الأمثل يعني غياب إمكانية تطبيق نظرية الاتصال الخطابي ـ حتى ولو وجدت على المستوى التنظيري ـ مثلها في ذلك مثل شتى جوانب الحياة الاجتماعية وبمختلف أبعادها[1].

ولما كان هذا الخطاب البرهاني، الذي يعد من المقدمات المباشرة التي تنبني عليها الكثير من طروح النظرية الإسلامية للخطاب، غائباً بالفعل.. فإن هذا يجعل تلمس كيفية بناء هذا الخطاب على نحو برهاني، يعد أمراً جوهرياً في سعي هذه الدراسة لتلمس أسس النظرية الخطابية الإسلامية على نحو سليم.

ويتطلب تلمس الأسس التي يمكن الانطلاق منها كمعيار لبناء خطاب أيديولوجي متكامل وموحد حول وسائل وسبل تحقيق غايات التصور الكوني الإسلامي، يتطلب بداية معرفة الوضعية التي تعيشها الخطابات التي تنظر لهذه الوسائل في المجتمع الإسلامي المعاصر، ثم نردفها باستعراض هذه الأسس التي يمكن على هداها بناء خطاب موحد قادر على تجاوز هذه الوضعية. وذلك في مبحثين مستقلين.

---

(١) وهذا ما يبرز التأثير المتبادل بين الخطاب الأيديولوجي والنظرية الخطابية، فكما أن وجود مثل هذا الخطاب الأيديولوجي المتكامل ضرورة لا محيص عنها في بناء نظرية خطاب إسلامية على أسس راسخة، فإن ما تحمله طروح النظرية الخطابية ـ حول سبل تأسيس وبناء وإيصال أي خطاب ـ من أهمية في حسم الكيفية التي يمكن خلالها تأسيس وبناء وإيصال هذا الخطاب الأيديولوجي ـ مثله في ذلك مثل غيره من الخطابات بشتى مستوياتها ـ للمتلقيين على النحو المرجو، يبرز مدى التأثير الذي يمكن أن تقوم به النظرية الخطابية في ضبط بنية النظرية الأيديولوجية ونشرها.

المبحث الأول

وضعية الخطابات التي تنظر لسبل تحقيق الغايات الإسلامية

لما كان ثمة قصور في الخطابات التي تنظر للمقدمات الأساسية لبناء الخطاب الأيديولوجي المتكامل، وهي تلك الماثلة في مسلمات التصور الكوني الإسلامي وغاياته، علي النحو الذي أوضحناه سلفاً، فقد كان طبيعياً أن يصيب القصور أي بناء خطابي يستند لهذه المقدمات، وهو ما ينطبق بالبديهة على الأبنية الخطابية المتعلقة بطبيعة الإنسان وطبيعة الدولة وطبيعة الحقيقة وطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، والتي تعد المقدمات المباشرة التي يمكن على هداها ـ وعلى هدي قراءة الواقع ـ بناء الخطاب الأيديولوجي المتعلق بكيفية تحقيق الغايات الإسلامية.

وهكذا . . ، وفي ظل انتفاء وجود مثل ذلك الخطاب المتكامل والمؤسس على نحو برهاني لسبل تحقيق غايات الإسلام، كان طبيعياً أن تهتدي المسالك التي تسعى إلى تحقيق هذه الغايات، بمخططات تطرحها أمامها خطابات ظنية ومبتورة، أو خطابات تبريرية، مما فتح باب الاختلاف بين هذه الخطابات، على نحو يصل إلى درجة التنافر بل والتناحر أحياناً. هذا من ناحية، والي ظهور خطابات همها الأكبر تبرير ما هو كائن لا التنظير لما ينبغي أن يكون. من ناحية أخرى. وهو ما نجم عنه الابتعاد التدريجي بمسالك الفرد المسلم والمجتمع المسلم، عن السبل التي يمكن خلالها تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود. وهو ما أدى إلى ضعف المجتمع المسلم على النحو الذي جعل خضوعه للهيمنة الغربية ولخطابه العلماني أمراً يسيراً.

وهكذا . . فنحن هنا أمام إشكاليات ثلاث ترتبط بالخطاب الذي يُنظر لسبل

تحقيق غايات التصور الكوني الإسلامي، انبنت الثانية على الأولى، والثالثة على الثانية، وهي:

أ - غياب خطاب أيديولوجي إسلامي برهاني ومتكامل مما أدى إلى:

ب - وجود خطابات جزئية ومتغايرة ومتناقضة أحياناً ومتناحرة أحياناً أخرى مما أضعف حركة المجتمع المسلم الذي يهتدي بهذه الخطابات، وهو ما عرضه لـ:

جـ - هيمنة الغرب الذي فرض على أغلب المجتمعات الإسلامية خطابه العلماني.

ويتطلب معرفة سبل علاج هذه الوضعية تلمس أبعاد كل إشكالية من هذه الإشكاليات الثلاث في مطلب أول ثم طرح التصورات الكفيلة بتجاوزها في مطلب تال.

المطلب الأول
ملامح الخلل في الخطاب الأيديولوجي الإسلامي

أولاً - غياب الخطاب المتكامل:

يمكن حصر علل غياب خطاب إسلامي أيديولوجي برهاني ومتكامل - بالإضافة إلى العلة الرئيسة الماثلة في غياب خطاب التصور الكوني الإسلامي القائم على أسس برهانية. في علتين رئيسيتين هما: اختلال المنهجية التي تم الارتكان إليها في تأسيس المعارف التي يتكئ عليها هذا الخطاب الأيديولوجي. وقصور الغايات التي سعت هذه الخطابات لتحقيقها من وراء طرح تصوراتها التي بنتها على هدي تلك المعارف.

أ - الخلل المنهجي في بناء خطاب الوسائل:

لما كان ثمة غياب واضح لقواعد إبيستمولوجية إسلامية موحدة، قائمة على أسس عقلية ونقلية يمكن أن تحوز قبولاً من الجميع، ويمكن، من ثم، الاحتكام إليها في معايرة مدى سلامة أي طرح معرفي حول أية قضية من القضايا ذات الصلة المباشرة بالدين[1]، فقد كان طبيعياً أن تتفرق بالخطابات الأيديولوجية السبل، وأن يعتمد كل خطاب منها - في تأسيس المعارف التي يطرحها - على قواعد منهجية قد

(١) ستعالج الدراسة ملامح هذه الإشكالية بشيء من التفصيل في المبحث التالي.

تغاير القواعد التي تعتمد عليها الخطابات المناظرة تغايرا تاما. وهو الأمر الذي كان من الحتمي أن يفضي إلى اختلاف المعارف التي يتم التوصل إليها عبر هذه المناهج، ومن ثم اختلاف الخطابات التي يتم تأسيسها على هدي هذه المعارف.

ولم يقف هذا الخلل المنهجي عند الخطابات الأيديولوجية المتعلقة بوسائل تحقيق غايات التصور الكوني الإسلامي وإنما أصاب ـ قبل أن يصيب هذه الخطابات ـ الخطابات التي تعد بمثابة المقدمات الأساسية التي تشكل الملامح الكلية لخطاب الوسائل[1]، وهي الماثلة في مسلمات التصور الكوني الإسلامي وغاياته على النحو الذي فصلناه في الفصلين السابقين.

وهو ما أدى بدوره إلى إحداث خلل في المقدمات المباشرة التي تشكل التفاصيل العامة للخطاب الأيديولوجي ـ وهي المتعلقة بفهم طبيعة الإنسان والدولة، وطبيعة الحقيقة، وطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة ـ لكون هذه المقدمات المباشرة تتشكل ـ في الأساس ـ في ضوء ما يتم طرحه في تلك المقدمات الأساسية.

وعلى ذلك، لم يكن من الممكن تأسيس هذا الخطاب على نحو برهاني قادر على تحقيق التوافق حيال السبل المثلي لإحراز غايات المجتمع الإسلامي.

ب ـ قصور الغايات التي سعت إليها خطابات الوسائل:

إذا كان أي قصور في المنهج المتبع في قراءة أية قضية ـ حتى لو سلمت الغاية ـ كفيلاً بأن يصيب النتائج التي يمكن الوصول إليها بالخلل ـ فطبيعياً أن يتضاعف هذا الخلل إذا ما اقترن به انحراف الغاية الكامنة خلف هذه القراءة، أو قصورها. وهذا ما يجعل سلامة الغاية التي تقف وراء أي خطاب أمراً ذا شأن في الوصول إلى القراءة السوية، ولا يقل في أهميته عن سلامة المنهج المتبع في التعرف على معطيات هذه القضية[2].

---

(١) قارن في هذا المعنى:
ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الوجيز في إسلامية المعرفة، سلسلة إسلامية المعرفة (٣) (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٧) ص ص٢٣، ٢٤.

(٢) ذلك لأن أي خلل أو قصور في هذه الغاية يجعل عملية القراءة لهذه القضية خاضعة ـ من =

وقد تآزرت ـ بالفعل ـ مع إشكالية القصور المنهجي في تأسيس المعارف التي يستند إليها خطاب الوسائل في طروحه، إشكالية قصور الغاية من طرح هذا الخطاب كنتيجة طبيعية لغياب خطاب كلي وبرهاني للغايات التي ينبغي أن يسعى الإسلام لتحقيقها في هذا الوجود، وذلك على النحو الذي عرضنا له في الفصل السالف. ولما كان تبني الخطابات القاصرة للغايات الإسلامية قد أفرز انحرافاً بدرجة أو بأخرى عن الغايات التي يسعى الإسلام إليها، ولما كان هذا الانحراف يخلق منتفعين منه ـ بدرجة أو بأخرى في أرض الواقع ـ فطبيعياً أن يسعى هؤلاء المنتفعون إلى تدعيم هذه الوضعية عبر طرح خطابات تبرر هذا الواقع، حتى وإن استدعى ذلك تحريفاً في الحقائق أو تأويلاً صريحاً في النصوص.

وهو ما يعني أن غياب الخطاب المتكامل للغايات يخلق هنا نسقاً أو انساقاً خطابية بديلة لها منطلقاتها المعرفية الخاصة بها التي تمنطق بها غاياتها التي تعلو على الحق ذاته، ولها وسائلها الخاصة التي تفرضها هذه الغايات وليست التي يفرضها الحق الذي أتي به الدين.

يؤيد ذلك تلك الإخفاقات التي مر ويمر بها المجتمع المسلم في أغلب مناحي الحياة، والتي أدت في عصرنا الحالي إلى الوضعية المهينة التي آل إليها حال الأمة المسلمة، وهي الوضعية التي يصعب إيجاد تفسير لها دون طرح استفهامات عدة حول حقيقة الغايات التي تسعى الأمة المسلمة والمجتمع المسلم إلى إحرازها.

فإذا لم يكن هنالك انحراف في هذه الغايات، وإذا كانت هذه الغايات هي بعينها غايات الإسلام، فما الذي يبرر تلك المسالك التي نلمحها في كثير من مناحي الحياة في البلدان الإسلامية والتي لا يكاد يكون بينها وبين هذه الغايات صلة؟ أيمكن أن يكون ما يقف وراء كل هذا الانحراف هو فقط اختلال المنهج؟ الواقع أن هذا أمر

= ثم ـ لهدف مختل أو قاصر، ويدفع صاحبه إلى الاهتمام بقراء جوانب ما من القضية، وغض الطرف عن أخرى، أو تضخيم البعض وتهوين البعض الآخر. وهو ما يجعل النتائج التي يمكن الوصول إليها، والتي يتم طرحها في صورة خطاب ما، تنحرف ـ على قدر انحراف هذا الهدف ـ عن الحقيقة الثاوية في معطيات هذه القضية.

يصعب قبوله على إطلاقه. . لأن الإصرار على تحقيق هدف ما حري أن يدفع صاحبه لأن يختبر كل المناهج والسبل المؤدية إليه حتى يبلغ بغيته.

ومن ثم يبدو من الصعب لمن يعي غايات الإسلام العليا جيداً، ويسعى إلى تحقيقها، أن يركن إلى منهج مختل لا يؤدي به إلا إلى بعض ما يرنو إليه ـ إن لم يكن عكس ما يرنو إليه ـ وإذا حدث ذلك مرة علي سبيل الخطأ؛ فإن المنطق يفرض تعديله في المرة التالية.

ومن ثم يصعب الادعاء أن الخطابات التي تبرر هذه المسالك هي خطابات تؤسس طروحها علي هدي المنهج الإسلامي. وأية إسلامية تلك التي يمكن أن يتصف بها منهج لا يحقق للإسلام أية غاية، ولا يرفع له راية؟[١].

أيكون ثمة مبرر يمكن للعقل السوي أن يقبله سوى أن ما يقف خلف كل هذا الانحراف هو غايات منحرفة؟[٢] تلك الغايات التي تتمثل في السعي لتحقيق مآرب ذاتية لأصحابها أكثر من سعيها إلى تحقيق مآرب الإسلام[٣] تلك الغايات التي يصبح هم الخطابات ـ وإذا ما تم تحقيق هذه المآرب ـ عندئذ الدفاع عن الوضعية التي تمكن

---

(١) يقول حسين مؤنس حول ما آلت إليه غايات أمة الإسلام (إن قافلة الأمة المسلمة ضلت الطريق واعتسفت سكة بعيدة عن سكة الإسلام، وانتهت ـ تبعاً لذلك ـ إلى غاية لم يقصد إليها الإسلام. فالإسلام صراط أو طريق مستقيم يؤدي رأساً إلى مجتمع العدل والأمن والأمان والرخاء، وكل ما نضعه عادة تحت عبارة «سعادة البشر»، فإذا لم تصل الأمة إلى هذه الغاية فمعنى هذا أنها خرجت عن هذا الطريق ووصلت إلى غاية غير تلك الغاية) مرجع سابق، ص٢٥.

(٢) إن أمة الإسلام لا ينبغي أن تكون كياناً سياسياً يخدم غايات سياسية، بل لا بد أن تكون بناء دينياً اجتماعياً خلقياً يخدم غايات إنسانية نابعة من هذا الدين القيم «القائم الدائم» لتكون هي آخر أمة قيمة تدوم دوام الدهر وتتسع لبني آدم أجمعين، تلك كانت الغاية التي انفق محمد رسول الله ﷺ ثلاث عشر سنة من عمره ليحققها في مكة).
ـ المرجع السابق نفسه، ص ص٣٣، ٣٤.

(٣) وفي سبيل تحقيق هذه المآرب الذاتية «جردت الشريعة من مقاصدها وانحدرت إلى مستوى قواعد تخدم مصلحة الحاكم لأنها تضمن له الراحة بقدر ما تضمن حقوق الرعية».
عبد العروي، مفهوم الدولة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣) ص١١٥.

من الاحتفاظ بما تم اغتنامه منها، حتى لو كان ثمن ذلك تحريف النص الديني أو بتره من سياقه، ما دام ذلك يجعل إمكانية إقناع الجماهير المسلمة بما تطرحه هذه الخطابات أمراً أكثر يسراً[1].

وإذا كانت هذه هي الغاية المنحرفة التي تقف وراء انحراف الخطابات التي تسعى لتبرير الواقع. . فإن الخطابات التي عملت على التنظير لسبل تحقيق غايات الإسلام ولم تجد إلى التطبيق في الواقع العملي سبيلاً كانت غاية الكثير منها ماثلة في إحراز الغلبة والنصرة واثبات الذات[2]. وهو ما كان مدعاة إلى انتقاء المعارف التي يتم طرحاً في كل خطاب منها، على النحو الذي يؤيد التوجه الذي يتبناه أصحاب هذا الخطاب، ويثبت خطأ طروح الخصوم. وليست نصرة الحق الذي جاء الإسلام به.

وعلى هذا النحو، وفي ضوء غياب المنهج والقراءة المتأملة والمتفق عليها لمسلمات التصور الكوني الإسلامي وغاياته كان طبيعياً أن يصبح بناء تصور أيديولوجي متكامل ومتفق عليه ـ حتى وإن سلمت الغايات ـ أمراً عسير المنال، أما وفي ظل هذه الغايات المنحرفة لكثير من الخطابات التي سعت لمعالجه هذا الجانب أو ذاك من الخطاب الأيديولوجي، فقد كان بديهياً أن يزداد الأمر تعقيداً، وأن يصبح بناء الخطاب الأيديولوجي المتكامل القادر على تحقيق غايات الإسلام أمراً محالاً.

ثانياً ـ سيادة الخطابات القاصرة والمتغايرة:

فى ظل غياب خطاب أيديولوجي متكامل ومتفق عليه للأسباب السالفة كان

---

(١) شهد النص الديني محاولات عده لتحريفه وتأويله وانتحاله، الأمر الذي انتهى بخيانة المواثيق والعهود والتحلل من الالتزامات، والتفلت من الواجبات، وتحويل النص ليلحق بالإنسان ويسير وراءه، بحيث تصبح مهمته التبرير للسلوك، بدلاً أن يكون النص هادياً ورائداً في المقدمة، موضحاً معالم الطريق ومقوماً لسلوك الإنسان.

انظر: عمر عبيد حسن، مقدمة لكتاب. المصطلح خيار لغوي وسمة حضارية، لسعيد النشار، كتاب الأمة (٧٨)، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، شعبان ١٤١٤، يناير ١٩٩٤)، ص

(٢) قارن: محمد عبد الستار نصار، الإسلام رؤية حضارية، سلسلة قضايا إسلامية عدد (٥١)، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمادى الأولى ١٤٢٠) ص٨٢.

طبيعياً أن تنفتح السبل أمام طرح خطابات جزئية عديدة[1]، خطابات تفتقد إلى ذلك المعيار المهيمن الذي يمكن من محاكمة طروحها المعرفية والغائية على هدي معايير معرفية وغائية كلية يطرحها هذا الخطاب المتكامل، هذا من ناحية. وأن تفتقر إلى معيار يحدد العلاقة التراتبية بين تلك الخطابات على النحو الذي يجنبها الخلط بين الأولويات، والاهتمام بقضايا صغري على حساب قضايا مصيرية، أو معالجة جانب من جوانب الحياة على نحو تفصيلي وعدم الاهتمام الكافي بجوانب أخرى تكافئها في الأهمية[2].

وفي ظل سيادة التجزئة بين الخطابات التي تفتقد أي منها للرؤية المتكاملة التي

---

(١) فقد انقسمت هذه الخطابات إلى أكثر من قسم يكاد يستقل كل قسم منها عن الأخر، فبجانب الخطابات التي اهتمت بقضايا العقيدة ـ والتي إن لم تكن تعالج سبل تحقيق غايات الإسلام، فإن تأثيرها عليها كان محورياً ـ نجد الخطابات الفقهية والتي اهتمت بصفة أساسية بالعبادات أكثر من اهتمامها بالمعاملات لا سيما الشق الاجتماعي منها ـ التي تحدد سبل أداء العبادات والمعاملات وتم فصل العبادات عن المعاملات حتى أضحت هذه المعاملات كما لو كانت شيئاً لا ينطبق علية مصطلح العبادة.

انظر في ذلك:

ـ سيد قطب ـ خصائص التصور الإسلامي، مرجع سابق، ص١١٠.

ـ نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص٢٨٠.

على جانب آخر نجد ثمة خطابات الصوفية التي تكاد تجعل جانباً واحداً من جوانب حياة الإنسان المسلم يستغرق حياته كلها.

(٢) فقد حدث اهتمام بالعلوم المتعلقة بالجانب الشخصي وقضاياه المختلفة وأهمل الجانب العام المتعلق بالسلطات والمؤسسات العامة وشؤون السياسة والحكم ودورهما في تحقيق غايات المجتمع الإسلامي.

انظر: في هذا المعنى:

عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص ص٨٠، ٨٤.

ـ طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات سلسلة المحاضرات (١) (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢) ص٢١.

ـ محمد الوكيلي، فقه الأولويات، دراسة في الضوابط، سلسلة الرسائل الجامعية، (٢٢)، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧) ص٤٥.

تمكنها من أن تجب ما عداها من الرؤى. كان بديهياً أن تفرز هذه الخطابات ـ على المستويين الفردي والمجتمعي ـ مسالكاً تفتقد إلى الرؤية الكلية التي تمكن أصحابها من السير على النحو الذي يتوافق مع منطلقات الإسلام ويرنو إلى تحقيق غاياته العليا[1]، وهو ما جعل تحقيق هذه الغايات على هذا النحو أملا بعيد المنال. وكل ما تحقق من هذه الغايات هو بعض الجوانب سواء على المستوى الفردي أو المجتمعي، والتي تتسع مساحتها أو تضيق من فترة لأخرى ومن مصر لآخر. وقد كان وفي كل الحالات ـ مع استثناءات قليلة ـ بينها وبين المثال الإسلامي الذي شهدته فترة النبوة وصدر الخلافة الراشدة بوناً بعيداً[2].

والواقع أن الافتقار إلى الخطاب المتكامل جعل الخطابات القاصرة أو الجزئية التي سادت تنقسم إلى خطابات تنظيرية لم تشهد في الواقع العملي تطبيقاً حقيقياً أو كاملاً، وخطابات تنظيرية كانت أقرب إلى تبرير الواقع من السعي إلى تطويره. وعلى الرغم من أن الخطابات التنظيرية لم يثقلها عب التبرير للواقع الذي يدفع بها دفعاً إلى دائرة الانحراف عن المثال الإسلامي، إلا أن عدم استنادها إلى المعيار المتكامل الذي يحدد لها منطلقاتها وغاياتها جعل إمكانية طرحها لتصورات تحظي بقبول جميع الأطراف ـ حتى لو كان هذا القبول على مستوى الوسط العلمي ـ أمراً متعذراً[3].

---

(١) حول أثر غياب الخطاب الإسلامي الصحيح على مسيرة الأمة وكيف أفقدها الاتجاه الطبيعي. قارن:

ـ محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، مرجع سابق، ص١٣.

(٢) ويعلل محمد الغزالي هذا البون بين المثال الإسلامي والواقع الذي يحياه بقوله «إن الثقافة الإسلامية السائدة تسرح فيها جراثيم الاسترخاء والفناء، إن هذه الثقافة اختلطت بها عناصر سامة من جهالات الدهماء وأهواء الخاصة، وخرافات أهل الكتاب، وذيغ الجاهليات القديمة، وإيحاءات الحكام الطاغين، وكم هي حاجة الأمة إلى علماء من ذلك الصنف العبقري الذي قال فيه الرسول ﷺ يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.

ـ محمد الغزالي، هموم داعية، (القاهرة: دار الحرمين للنشر، ١٩٨٣) ص١٦٦.

(٣) أدرك زكي نجيب محمود أن وحدة الخطاب هي شرط وإن تنوعت تياراته لكل ما يميز كل ثقافة قومية حية، وأشار إلى الواقع الذي يعيشه العالم العربي كمثال لغياب هذا الخطاب الواحد =

ولما كانت هذه الطروح تتغاير فيما بينها، حتى ولو تغايراً بسيطاً، فقد كان طبيعياً أن يقع بينها الاختلاف والشقاق، وأن يحدث فيما بين دعاتها صدام يصل- في بعض الأحيان - إلى وصف البعض للبعض الآخر أنه من الفئة أو الفرق الضالة.

والواقع أن هذا الاختلاف كان سبباً في جعل الغاية التي تقف وراء كثير من الخطابات هي الانتصار للرؤية التي يعتنقها صاحب الخطاب، أكثر من الانتصار للحق ذاته، وسبباً في اللجوء إلى منهجية متحيزة في التعامل مع النصوص والحقائق على النحو الذي يسوق المحاجة سوقاً نحو إثبات تلك الرؤية[1]، هذا إن لم يتعد الأمر إلى تسفيه الخطاب أو الخطابات الأخرى.

وحتى لو كان ذلك مدعاة إلى إحداث تغيير في المعايير المعرفية والغائية ذاتها التي يمكن أن تكشف الانحراف الذي تقع فيه الطروح التي تطرحها هذه الخطابات الفرعية، أو حتى إنكارها. وهو ما يجعل العلاقة التراتبية بين الخطابات معكوسة، فبدلاً من أن يحكم الخطاب الأعلى معارف وغايات الخطاب الذي يليه أصبح - وفي سبيل إثبات الطرح الذي يحمله الخطاب الأدنى - والذي يحقق مصلحه ما مباشرة لدعاته - تحريف المعارف والغايات التي يمكن أن يحملها الخطاب الأعلى أمراً مباحاً. ولعل هذه هي إحدى العلل التي أسهمت في انحراف خطاب التصور الكوني الإسلامي.

= حيث يقول «إن رجال الفكر العربي المعاصر مهما تكن قيمتهم الثقافية مبعثرون على نحو يستحيل أن تلتقي معه روافدهم في نهر عظيم واحد، حتى أمكن بحكم هذا التفكك ألا ينتموا إلى عصر واحد من الناحية التاريخية، فمنهم من عاد بالتاريخ القهقرى ليعيش مع الأسلاف، ومنهم من عبر الحدود بعقله ليعيش مع أبناء هذا العصر من أصحاب الفكر في أوروبا وأمريكا، ومنهم من يتخبط في أعاصير الزمن فلا يدري في أي عصر هو يعيش».
زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، مرجع سابق ص١٣٩.

(١) في أغلب فترات التاريخ الإسلامي الذي لم تلتزم الحكومات الإسلامية بالشريعة في حركتها، مضى الزمن على مفهوم الشريعة الإسلامية الحقيقة ولم يعد فيها إلا صورتها. إذ كانت الأوامر التي تصدر عن السلطان أو الحاكم ويستمدها من اعتبارات مصلحة الدولة «حق الدولة في البقاء» هي التي تقوم مقام الشرائع التي تدبر على ضوئها مصالح الدولة.
- ملحم قربان، الحقوق الطبيعية، سلسلة قضايا الفكر السياسي، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٣) ص٨١.

وإذا كانت العلة التي تكمن وراء انحراف الخطابات الجزئية النظرية التي لم تشهد تطبيقاً في أرض الواقع، تقف عند انحراف الغاية التي تقبع وراء هذا الخطاب، والماثلة في إحراز الانتصار للمذهب أو الجماعة مصدر الخطاب؛ فإن العلة التي تقف وراء انحراف الخطابات التي تسعى إلى تبرير الواقع وتدعيمه لصالح فئة ما ـ لا تخرج عن دائرة الحكام والمنتفعين بشكل أو بآخر من الحكم[1]. ـ كانت أقوى بكثير، بحكم المردود الذي تحققه والذي لا يقف عند الانتصار في المجادلات البيزنطية وإنما يمتد إلى تحقيق منافع ومزايا لا حصر لها[2].

وقد كان طبيعياً في ظل قوة هذه الغاية أن يكون الدافع وراء الانحراف عن المثال الإسلامي أكبر بكثير، لا سيما وأن إمكانية قمع البدائل التي تقترب بدرجة أو بآخر ى من روح الإسلام[3] أمر غير عسير.كما أن غياب البديل المتكامل ذو المنطق

---

(١) وفي هذا الصدد يقول حسين مؤنس «من الكتابات التي عملت على تدعيم أو تبرير ما هو كائن كتاب التاج الذي يعتبر من معالم تاريخ الفكر السياسي في الإسلام، وإن كنا لا نعلم من مؤلفه وهو ترجم بأمر الخلفاء العباسيين من الفارسية ما بين سنتين ٢٣٢ ـ ٢٧٤ وهذا الكتاب غير الإسلامي الفكر والروح نشر برأي طه حسين وترجم للفرنسية، وصدر من مطبوعات اليونسكو على أنه من روائع الفكر الإسلامي. وبعد ذلك بنحو ١٥٠ سنة وفى حكم البويهيين، وهم إيرانيون ديلم من أهل طبرستان جنوبى بحر قزوين، وكانوا أبعد الناس عن الإسلام وروح الإسلام، فى حكم هؤلاء يكتب أبو حسن على الماوردي كتاب الأحكام السلطانية لسادته السلاطين، لا للإسلام. فهذا الكتاب الذي يحسب الناس أنه من خير ما كتب في الحكم الإسلامي ليس فيه الإحساس بالإسلام أو الإدراك لحقيقته ذرة واحدة فهو يضع السلطان فوق الإسلام ويجيز الغصب والاستبداد.
حسين مؤنس، مرجع سابق، ص١٤ .

(٢) حتى إننا نجد كتب الآداب السلطانية «لا تقول واجبك كذا وكذا لأنهم يعلمون حق العلم أن المصغى قليل بل يقولون صل وصم وجاهد واستشر واعدل، لأن في ذلك مصلحتك العليا، به يستتب أمرك ويقوى سلطانك ويدوم ملكك»..
ـ عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط٥ (بيروت: المركز الثقافى العربي، ١٩٩٣) ص١٠٧، ١٠٨ .

(٣) حول أثر القهر السياسي في الجمود الفكري انظر:
عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص٤٠ .

الساطع بين هذه البدائل، لا يجعل أحداً يمتلك المعيار الذي يثبت على هداه أن مثل هذا الخطاب التبريري قائم على أسس واهية.

ثالثاً: هيمنة الخطاب العلماني:

لا مراء أن غياب الخطاب الإسلامي المتكامل الذي ينظر لسبل تحقيق الغايات الإسلامية ـ انطلاقاً من المسلمات الإسلامية وسعياً لتحقيق غاياتها، وما أدى إليه ذلك الغياب من سيادة خطابات جزئية قاصرة ومتناحرة، وما انبنى على هذه الخطابات من واقع مختل أدى بالأمة المسلمة إلى حاله الخور التي تعيشها على مستوى الفكر والتطبيق.. لا مراء أن كل ذلك جعل الطريق أمام هيمنة الخطاب العلماني معبداً، ذلك الخطاب الذي دخل أول ما دخل إلى ديار المسلمين ـ وهي على تلك الحالة من الضعف والخور[1]ـ محتمياً بمدافع المستعمر الغربي وباروده في البداية.. ثم ما لبث أن عمل هذا المستعمر، وبشتى السبل، على تحقيق السيادة لخطابه هذا مستعملاً في ذلك مختلف وسائل الهيمنة على مؤسسات المجتمع السياسية والاقتصادية والتشريعية، ناهيك عن هيمنته على مؤسسات التعليم والإعلام[2].

---

(١) ذلك لأن أعداء الأمة وعبر التاريخ ليسوا هم السبب في هزيمتها وكما يقول محمد الغزالي «إن التتار ليسوا هم مسقطوا الخلافة في بغداد، إن الخلافة أسقطت من قبل قصور مترعة بالإثم متخمة بالملذات الحرام، كذلك الصليبيين، إننا نحن قبل غيرنا العقبة الأولى أمام دين عظيم إن التحدي الأول يجيء من داخل أرضنا ثم تجيء من بعده تحديات الأعداء التقليدين». محمد الغزالي، مقدمات الغزالي أو مفاتيح الدعوة، إعداد: طه إبراهيم شعبان، (القاهرة: دار الأنصار، دون تاريخ) ص٢٣٥.

(٢) كانت السلطة الاستعمارية تستخدم قواتها وهيمنتها في فرض خطابها العلماني في البلدان الإسلامية التي احتلتها «فقد كانت لها اليد الطولى على الكتب والصحف وأجهزة الإعلام والتعليم وهى التي تقرر المعايير الثقافية وتعمل على ترسيخ النمط التحديثي الغربي».
ـ محمد محمد إمزيان، مناهج البحث بين الوضعية والمعيارية، سلسلة الرسائل الجامعية (٤)، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢) ص٢٠٥.
ومن خلال هذه الوسائل أدخل الاستعمار كل ثقافته المضادة للأديان، وأدخل الآداب والفلسفات التي ناهضت الأفكار الدينية في أوروبا وحلت محلها. =

ولضمان استمرار هذه الهيمنة حتى بعد رحيله[١] استقطب نخبة من أبناء هذه المجتمعات ورباها على عينه[٢] حتى أضحت أكثر سفوراً في معادة كل ما هو إسلامي من المستعمر ذاته[٣].

= قارن. علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، ط٢، (القاهرة: الزهراء للإعلام الغربي، ١٩٩٣) ص٢٧٤.

وللمزيد حول سيطرة الغرب على هذه المناحي انظر:

- منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، (الكويت: دار العلم، ١٩٨٩)، ص٢٠٥.

(١) وقد تحقق لهذه الدول ذلك الهدف بالفعل، فقد استمرت التبعية للغرب حتى بعد زوال استعماره لهذه البلدان عسكرياً، ولا زالت هذه التبعية مستمرة.

(٢) وقد عمل المستعمر على تمكين هؤلاء، بجعلهم يحتلون مواقع القدوة والقيادة، بعدما أُرتهن معظمهم للفكر والثقافة الوضعية، بسبب دراستهم في معاهد الغرب وجامعاته، مما جعلهم رهينة للمدرس، والمنهج والكتاب، والمرجع والتطبيق، مع التوهم بأن ما تعلموه هو معيار عام لكل تقدم وإنجاز حضاري، ويصلح لكل أمة مهما كانت عقيدتها.

انظر: عمر عبيد حسنة، مقدمة لكتاب: أحمد القديدي، الإسلام وصراع الحضارات، كتاب الأمة، عدد ٤٤ (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ذي الحجة ١٤١٥، مايو ٩٩٥) ص٢٥.

انظر أيضاً:

- عطية صقر، الإسلام في مواجهة التحديات، سلسلة قضايا إسلامية، عدد (١٦) (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمادى الآخر ١٤١٧، أكتوبر ١٩٩٦) ص٥٥.

- محمد البهي، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر (بيروت، دار لكتاب اللبناني، ١٩٨٢) ص ص٥١٣، ٥١٨.

(٣) حول كيفية بناء هذه النخبة وكيف تحقق لها الهيمنة انظر:

- فادي إسماعيل، مرجع سابق، ص١١٤، ١١٩.

- محمد عبد الغني شامة، مرجع سابق، ص٣٣.

- وللمزيد حول عوامل انتقال الفكر العلماني للعالم الإسلامي انظر:

- محمد بن عبد العزيز السديس، «أثر العلمانية في التربية والتعليم في العالم الإسلامي» رسالة ماجستير غير منشورة، (مكة المكرمة: كلية التربية بجامعة أم القرى، ١٤٠٠هـ)، ص ص١٥٢، ٢٩١.

- إنصاف أكرم مندورة، «أزمة الثقافة في المجتمع الإسلامي المعاصر ودور التربية في حلها»، رسالة ماجستير غير منشورة، (مكة المكرمة: كلية التربية بجامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ)، ص ص١١٦، ١٣١.

وأخذت هذه النخبة تزداد يوما بعد يوم ـ وبشتى السبل التي أتاحها أمامها المستعمر ـ قوة وعدداً وعتاداً، حتى أصبحت تهيمن، ومنذ زمن، على مقاليد الأمور في أغلب بلدان الأمة المسلمة[1].

وعلى الرغم من خطورة جانب من خطاب هذا الفريق، ذلك الجانب الذي تحمل خطاباته عداء سافراً لكل ما هو إسلامي، فإن الخطورة الكبرى كانت ثاوية في الواقع في الجانب الآخر الذي كانت خطاباته أقل سفوراً في عدائها. وهي تلك الخطابات الخليط التي ارتدت طروحها العلمانية مسوحاً إسلامية، وهو ما كان يعنى أن الستار الحديدى الذي ضرب حول الكيان الإسلامي ـ في مواجهة الخطابات السافرة في معاداتها للإسلام ـ بدأ يتهاوى[2].

---

(١) ينبغي أن نضع في حسباننا أن ضعف الخطاب الإسلامي، وغياب الخطاب الإسلامي الشامل والمتكامل الذي يعالج شتى القضايا معالجة منطقية ومنهجية، وسيادة بدائل متناحرة وكذلك ما شهده أغلب فترات التاريخ الإسلامي من قهر وتخلف وسفكك دماء وقهر الحريات باسم الإسلام، ينبغي أن نضع في حسباننا أن كل ذلك كان من العوامل التي أسهمت في تمرد الكثيرين من أبناء المجتمع الإسلامي الذين انبهروا بالحضارة الغربية الفتيه، وذلك حتى لا نلقي كامل للوم على هؤلاء دون أن نلوم أنفسنا.

(٢) قارن، فادي إسماعيل، مرجع سابق، ص١١٥.

«وأضحى رجال الفكر الجدد يحملون ثقافة هجينية نصفها غربي نصفها إسلامي تقليدي. إن وجود أنصاف المثقفين على الساحة أسبغ شيئاً من الاحترام والشرعية على عملية الانسلاخ والفوضى والتفكيك والتجزئة الجارية. وقد حدث في بعض الأحيان أن القيادة السياسية الجديدة قد استغلت قيم المجتمع التقليدي ومشاعره الإسلامية لغرض تعبئة المجتمع جماهيرياً، بهدف الحصول على مكاسب على المدى القصير. وما إن تمكنت هذه القيادة من تحقيق المكاسب، كجلاء الاستعمار والاستقلال، حتى أعلنت الحرب على تلك القيم والمشاعر الإسلامية عينها». المرجع السابق نفسه، ص١١٦.

ويعلق طارق البشري على هذا الواقع الإنفصامي والازدواجي قائلاً عن هذه الحالة إنها «لا يقوم بها عصر مخالف للعصر الأوروبي وإن واكبه، ولكن يقوم بها عصران مختلفان في مجتمع واحد، وبها يختل النسق الاجتماعي وتتضارب معايير الاحتكام والشرعية... إنها الفتنة حيث تضيع المقاييس وتنفرط التوازنات الاجتماعية وتصبح الجماعة جماعات متعددة متصارعة في مجتمع واحد».

ـ المرجع السابق نفسه ص١١٧.

كما ارتدت بعض طروح هذا الخطاب مسوح العلمية وروجت للخطاب العلماني ـ بوصفه خطاباً علمياً ـ ولنظرياته في السياسة والاجتماع والاقتصاد، واستخدمت نفس مناهج هذا الخطاب ونظرياته وأدواته في دراسة ومعايرة شتى مشكلات المجتمع المسلم. وكل ذلك تحت وهم أن هذه النظريات هي طروح علمية وموضوعيه مستقلة عن الزمان والمكان، وأن العلم لا وطن له.

وأضحى هذا الخطاب هو الذي يتم غرسه عبر المعاهد العلمية والمنابر الثقافية المختلفة في عقول أبناء المجتمعات الإسلامية، كما أضحى يمثل المرجعية التي تستمد منها خطابات الثقافة الجماهيرية ، والخطابات الداعية إلى اتخاذ مواقف عملية ما، معاييرها المعرفية التي تقيس على هداها مدى سلامة معرفة ما من عدمها، ومعاييرها الغائية التي تحدد ملامح الغايات التي يمكن السعي لتحقيقها وسبل تحقيق هذه الغايات في الواقع العملي.

وهكذا. . سارت هذه الخطابات المتخصصة منها والجماهيرية، وفي خطين متوازيين، في تقديم العلمانية ممتزجة ببعض الملامح الإسلامية، على غرار المزج الذي حدث لتعاليم المسيحية بالعلمانية، ولم يعد ثمة غضاضة لدى أصحاب هذه الخطابات، التي تبرر العري وتثير الغرائز وتحمل موبقات تتنافى مع أبسط قواعد الدين، أن يطعموا وسائل إعلامهم وتعليمهم، التي تحمل كل هذه الخطابات، ببعض المواعظ والنصائح الإسلامية المنتقاة بعناية والمبتورة عن سياقها، حتى لا تعري علمانيتهم الفجة.

وأصبحت تعاليم الإسلام بالفعل ـ نتيجة لهذه الجهود الحثيثة التي لا تكل ـ تكاد تنحصر لدى الكثيرين من أبناء المجتمع المسلم في العلاقة الشخصية بين المرء وربه. وهو ما أصاب، وفي مقتل ـ الدور المنوط بالإنسان المسلم في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود.

وكما أصاب ذلك الخلط حركة ومقصد الكثير من أبناء العالم الإسلامي، فقد أصاب حركة البلدان الإسلامية ذاتها. فقد أضحت حركه أغلب هذه البلدان ومقاصدها تهتدي بالخطاب الأيديولوجي الاشتراكي تارة أو بالخطاب الأيديولوجي الليبرالي تارة

ثانية أو بخليط منهما تارة ثالثة، وذلك تحت شعار الرغبة في تحقيق التنمية والتحديث المفضيان إلى التقدم على النمط الذي تحقق في العالم الغربي.

ولما لم يعد ثمة مبرر لأحد أن يسير علي النمط الاشتراكي في التنمية، على خلفية سقوطه المدوي في عقر داره.. لم يكن هناك بد من الدعوة للسير على هدي النموذج الليبرالي، والذي يمثل نهاية التاريخ في التطور البشري كما ذهب إلى ذلك فوكاياما في مقالته الشهيرة(١).

والواقع أن اتباع أي من هذه الأيديولوجيات لم يحقق لأية بلد من بلدان العالم الإسلامي النمو والازدهار المنشود حتى بالمقاييس المادية المحضة، وإنما كان ما شهدته جل هذه المجتمعات هو نمو التخلف الاقتصادي والعلمي والعسكري، وازدهار القهر والاستبداد السياسي.

وقد كان طبيعياً أن تتبوأ الأمة المسلمة ـ التي كانت تحتل يوماً ما مقدمة قائمة الأمم بجدارة ـ الآن ذيل القائمة بجدارة(٢). حتى أضحت الأمة الإسلامية هي الأمة الوحيدة في هذه الدنيا التي تنتهك حرماتها وتستباح أراضيها وتسفك دماء أبنائها دون سواها من الأمم.

بل لم يقف الأمر عند استباحة الأرض والنفس والعرض، وإنما أصبح الخطاب الإسلامي برمته يقع الآن تحت نقاط تحول خطرة، حيث يواجه تحدياً كاملاً وواضحاً لوجوده ذاته، فثمة نية واضحة من قبل الولايات المتحدة لتقويض الحضارة الإسلامية بإرغامها على التخلي عن أسس وجودها. وعلى أن تعيد بناء نفسها تبعاً للقواعد التي تراها الولايات المتحدة، هذا إذا ما أرادت أن يسمح لها بالبقاء(٣).

---

(١) Francis Fukuyama "The End of History" The National Interest Summer 1989.

(٢) محمد الغزالي، هموم داعية، مرجع سابق، ص١٥٣.

(٣) Anwar Alhawary, "Muslims and contemporary Islamic" relations, available at http://www.siyassa.org.eg/esiyassa/AHRAM/2003/1/1/FILE1.HTM

المطلب الثاني

سبل تجاوز الوضعية التي يعيشها الخطاب الأيديولوجي في العالم الإسلامي

ثمة مظاهر ثلاثة للخلل يعيشها الخطاب الأيديولوجي في العالم الإسلامي، والتي تعد بمثابة إشكاليات ثلاث، تنبني ثانيتهما على أولاهما وثالثتهما على ثانيتهما... تتمثل في غياب الخطاب الأيديولوجي الإسلامي المتكامل وهو ما أدى إلى تفشي خطابات جزئية متغايرة، مما مهد الطريق أمام هيمنة الخطاب العلماني. وطبيعياً أن تجاوز المشكلة الثانية رهن في أساسة بعلاج المشكلة الأولى، وتجاوز المشكلة الثالثة رهن ـ من ثم ـ بعلاج المشكلتين الأولى والثانية، وإن كان هذا لا يمنع أن ثمة قدراً من الملامح الخاصة بكل إشكالية يجعلها تتطلب علاجاً خاصاً بها. وفيما يأتي نستعرض بعض السبل التي يمكن أن تسهم في تجاوز هذه الإشكاليات الثلاث.

أولاً ـ سبل بناء خطاب أيديولوجي إسلامي متكامل:

أشرنا سلفاً في معرض تناولنا للعلل التي تقف خلف غياب خطاب أيديولوجي إسلامي موحد ومتكامل إلى أن ذلك الأمر يمكن عزوه إلى سببين رئيسين هما:

أ ـ اختلال المنهجية التي يتم على هداها تأسيس المعارف التي يمكن على ضوئها بناء هذا الخطاب.

ب ـ قصور الغايات التي كانت تقف وراء الخطابات التي حاولت أن تعالج هذه القضية الجلل.

والواقع أن علاج هاتين الإشكاليتين لن يمنحنا خطاباً برهانياً دون وجود طرح برهاني للمقدمات الأساسية التي ينبني عليها هذا الخطاب[1] ودون القراءة العلمية

(١) والتي تتمثل ـ كما أشرنا إلى ذلك سلفاً ـ في مسلمات التصور الكوني الإسلامي وغاياته ـ وانعكاس هذه الغايات على بنية هذا الخطاب ـ وفي النسق الإبستمولوجي الذي يفرزه هذا التصور الكوني.

الشاملة للواقع الذي يعيشه المجتمع المسلم. ومدى الفجوة بين هذا الواقع وبين الغايات المأمولة.

وحتى يكتمل هذا الطرح الأيديولوجي فلا محيص من الإحاطة بالعناصر الأربعة التي سبقت الإشارة إليها (**وهي طبيعة الإنسان وطبيعة الدولة وطبيعة الحقيقة وطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة**) والتي تعد بمثابة مقدمات مباشرة تشكل الملامح التفصيلية لهذا الخطاب. وحتى يمكن تحقيق قدر ما من الاتفاق حول القراءة التي تتم لهذه العناصر فلا بد من قراءتها وطرح التصورات حيال كل عنصر منها في ضوء المقدمات التي يطرحها التصور الكوني التي ينبثق عنها وعلى هدي معطيات الواقع، وفي ضوء الطبيعة الخاصة بكل عنصر من هذه العناصر، وعلى هدي الدور الذي يسهم به في تشكيل ملامح الخطاب الأيديولوجي.

وعلي الرغم من وجود خصوصية تتسم بها بنية كل عنصر من هذه العناصر، فإن ثمة علاقات تأثير وتأثر فيما بينها، ولعل أبرز هذه العناصر هو المتمثل في طبيعة الإنسان والذي يعد ذا تأثير كبير في تحديد ملامح عنصري طبيعة الدولة وطبيعة الحقيقة. أما العنصر الرابع ـ وهو المتعلق بطبيعة **العلاقة بين الإنسان والدولة** ـ فهو بكامله نتيجة للسمات التي تتسم بها العناصر الثلاث السابقة وهما طبيعة الإنسان والدولة والحقيقة.

وهكذا.. فإن المعالجة المتكاملة لهذه المقدمات. خطوة لا محيص عنها لبناء خطاب أيديولوجي متكامل ولما يتفرع عنها من نظريات سياسية أو اقتصادية أو خطابية أو ما إلى ذلك.

وللأهمية التي يمثلها بناء هذا الخطاب المتكامل فإن هذه الدراسة تعمل على تلمس الخطوط العريضة التي يمكن علي هداها بناء مثل هذا الخطاب في مبحث مستقل هو المبحث الثاني من هذا الفصل.

ثانياً ـ سبل مجابهة الاختلافات بين الخطابات الجزئية المتغايرة:

يعد بناء الخطاب الأيديولوجي المتكامل خطوة أساسية نحو مجابهة الاختلاف والتغاير بين هذه الخطابات، عبر الدور الذي يلعبه في لفت الانتباه إلى العلل الحقيقة

الكامنة وراء الاختلاف فيما بينها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، لفت الانتباه إلى السبل التي يمكن خلالها طرح رؤية قائمة على أساس برهاني يمكن على هداها معايرة وتقويم أي طرح من الطروح التي تقدمها لنا هذه الخطابات الجزئية، سواء فيما يتعلق بمدى سلامة المعارف التي تبني عليها نتائجها، أو فيما يتعلق بالغايات التي تسعى إلى تحقيقها ـ ومن ثم إمكانية قبول خطاب ما من هذه الخطابات أو قبول بعضه أو رده أو رد بعضه.

وهكذا.. يبدو الاحتماء بالمعايير الكلية التي يطرحها أمامنا الخطاب الأيديولوجي، بمثابة الحصن الذي يفزع إليه عند الاختلاف حول طروح أي خطاب من الخطابات الجزئية التي تسعى إلى معالجة جانب ما من جوانب سبل تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود.

وإذا كان لهذا الخطاب المتكامل أن يسهم بشكل واضح في تحقيق قدر ما من التقارب بين طروح هذه الخطابات؛ فإن هذا لا يعني أن إمكانية الاختلاف بين هذه الخطابات ستزول، لأن مثل هذا الاختلاف هو أمر طبيعي بحكم اختلاف معارف وقدرات وزمان ومكان منشئ الخطاب، وبحكم تعقد عمليات تأسيس وبناء وطرح المعارف حيال القضايا المجتمعية وهو ما يجعل ثمة اختلافاً حتمياً ـ على تباين درجة هذا الاختلاف ـ بين طرح خطابي وأخر حول ذات القضية. غير أن هذه الاختلافات إذا ما تم الالتزام بالمعايير الكلية التي أشرنا إليها، يمكن أن تظل في حدود التفاصيل الجزئية والتي يعد اختلافها من حالة إلى أخرى أمراً يصب في صالح العلاج المقدم لهذه الحالة.

ومن ثم فليس ثمة إمكانية لأن يدعي خطاب ما من هذه الخطابات أنه يمتلك الحقيقة المطلقة على النحو الذي يجعله يتخذ موقفاً عدائياً ممن سواه من الخطابات[١] وهو ما خلق ويخلق صراعات كثيرة بين جل الخطابات المطروحة على

---

(١) بالطبع لا ينطبق هذا على الخطابات التي تخرج خروجاً صريحاً عن المعايير الإسلامية المتفق عليها والذي يعد الخروج عنها خروجاً عن الإسلام، لأن مثل هذه الخطابات ـ وكما أشرنا لذلك سلفاً ـ لا تعد خطابات إسلامية أساساً حتى وإن لم تعترف هي بذلك.

الساحة الإسلامية والتي أدت بالمجتمع الإسلامي إلى الوضعية المفجعة التي يمر بها.

وإذا كانت مراعاة كل هذه الأسس المنهجية يمكن أن تسهم في طرح خطابات قادرة على إمدادنا بتصورات مقبولة وتحمل تقارباً ما بينها ـ على اختلاف تفصيلاتها ـ حول سبل تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود، فإن ما يسهم في طرح مثل هذه الخطابات هو إدراك صاحب كل خطاب من هذه الخطابات لضخامة المسؤولية التي تقع على عاتقة إذا لم يراع وبدقة كونه أهلاً للتصدي لطرح مثل هذا الخطاب(١)، وإدراك طبيعة الأثر الذي يمكن أن يخلقه أي خطاب يطرحه في واقع المجتمع المسلم، وجعل غايته التي تقف وراء طرحه لخطابه هذا هو رضوان الله عليه لا رضوان حاكم ـ عبر تبرير ما يقترفه في حق دينه وأمته ـ ولا سعياً إلى تحقيق انتصار لمذهب أو طائفة، ولا تطلعاً إلى تحقيق مجد ذاتي زائف.. إن إدراك صاحب الخطاب لكل ذلك كفيل بأن يكون عاملاً ذا اثر كبير في جعل أي خطاب يطرح في المجتمع الإسلامي خطاباً سليم المنهج سوى الغاية.

وما يسهم ـ أيضاً ـ في التصدي لقصور الخطابات الجزئية والتقليل من تناحرها، الإحاطة الواعية بحقيقة التحديات المهولة التي يلقاها الإسلام وانحسار تأثيره في واقع المسلمين، وهو ما يفرض على أصحاب هذه الخطابات توفير الجهد والطاقة التي تنفق في الصراع مع إخوة في العقيدة انتصارا لتصورات مذهبية ظنية ـ تفرق وحدة المسلمين التي هي فرض(٢) ـ وتخلق غفلة عن مجابه الخطر الماثل في

---

(١) ذلك لأن تصدي من هو ليس أهل للخطاب لطرح خطاب ما فيما ليس له به علم يعد جريمة في حق الأمر محل هذا الخطاب، ولعل هذا هو المعنى الذي أشار إليه الحديث (من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار) رواه الترمذي عن ابن عباس بسند صحيح، في كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه حديث ٢٩٥٠.
ـ الترمذي، ـ سنن الترمذي، تحقيق احمد محمد شاكر وآخرون ج٥ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص١٩٩. ورواه الإمام احمد بن حنبل.
ـ أحمد بن حنبل، المسند وبهامشه كنز العمال، (القاهرة: دار الفكر العربي، ب ت)، ص٢٣٣ و١٢٦٩.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ص١٦١، ١٦٣.

الخطاب العلماني، ووضع هذه الطاقة في خدمة الغايات التي جاء الإسلام لتحقيقها في هذا الوجود.

ثالثاً ـ سبل مجابهة الخطاب العلماني:

تتطلب أية مجابهة حقيقية للخطاب العلماني التصدي الواعي للعلل التي يسرت أمامه سبل الهيمنة على ساحتي الخطاب والفعل في المجتمعات الإسلامية. وهي العلل الماثلة بصفة أساسية ـ كما أشرنا سلفاً ـ في غياب الخطاب الإسلامي المتكامل، وسيادة خطابات إسلامية جزئية قاصرة ومتغايرة، وهو ما أفرز تشرذماً وفرقة وضعفاً في الكيان الإسلامي، جعل إمكانية وقوعه تحت هيمنة الاستعمار الغربي وخطابه العلماني بأطيافه المختلفة، أمراً ميسراً.

وإذا كان ضعف البلدان الإسلامية ـ وليست فقط قوة المستعمر الغربي ـ هو ما يفسر لنا الهزيمة التي لاقتها أمام المستعمر، فإن ما يعلل لنا انبهار بعض أبناء هذه البلدان بالخطاب العلماني، كما أشرنا إلى ذلك سلفاً، وسعيهم لفرضه على هذه البلدان ـ إن افترضنا حسن النية لدى بعضهم ـ ليس بالأساس إبهار هذا الخطاب، وإنما هو بالأساس غياب الخطاب الإسلامي المتكامل المبني على منطق برهاني، ذلك الخطاب الذي لا يمكن لأي مسلم عاقل عدم الرضوخ له دون أن يتناقض ذلك مع إسلامه أو عقلانيته، وهو ما جعل الساحة، من ثم، خالية أمام خطابات جزئية ومتناحرة، أدت بالمجتمع المسلم والإنسان المسلم إلى حالة الضعف والتخلف التي مكنت المستعمر منه، والتي كانت العلة والسند الذي اتكأ عليها دعاة العلمانية من أبناء المجتمع الإسلامي في تبرير اعتناقهم للبديل العلماني الذي أدى بالغرب إلى ما يرفل فيه من قوة وتقدم.

والواقع أن مجابهة الخطاب العلماني الذي تروج له هذه الفئة وتهيمن خلاله على أغلب مناحي الحياة في المجتمع الإسلامي ـ عن قناعه منها أن السير على هدي هذا الخطاب هو السبيل الوحيد لتحقيق التقدم المنشود[1] ـ يتطلب العمل على الإجابة الدقيقة على تساؤلات ثلاثة هي:

---

(١) ونقصد بهؤلاء الذين لديهم قناعه أولئك الذين يظنون أن السير على هدي الخطاب العلماني =

التساؤل الأول، ويتعلق بحقيقة الخطاب العلماني: ما الخلفية الفكرية والمجتمعية التي أفرزته، وما ملامح بنيته الكلية، وما الآثار التي خلفها تطبيقه في أرض الواقع؟

التساؤل الثاني وهو، إذا ما افترضنا ـ جدلاً ـ أن مثل هذا الخطاب لا غبار عليه في بنيته النظرية، ولا يوجد من بين التطبيقات التي تمت له ما يدلل على قصوره، فهل هذا يبرر لأحد الدعوة لأن يحل هذا الخطاب محل الخطاب الإسلامي؟

وإذا كانت الإجابة بلا يأتي **التساؤل الثالث** وهو: إذا لم تكن ثمة إمكانية للنقل الكامل لهذا الخطاب، هل ثمة إمكانية لاستبدال بعض طروح هذا الخطاب ببعض طروح الخطاب الإسلامي؟

والواقع أن الإجابة السوية على التساؤلين الأخيرين تتطلب الإجابة المسبقة على سؤال ضمني هو: ما ملامح الخطاب الإسلامي المتكامل، والذي يمكن على هداه تقرير ما يمكن قبوله أو رفضه من الخطاب العلماني؟ ودونما إجابة على هذا التساؤل الضمني فإن الإجابة على هذين التساؤلين لاسيما التساؤل الأخير لن تكون إجابة مؤسسة برهانيا.

ـ حقيقة الخطاب العلماني:

تستدعي الإجابة على التساؤل المتعلق بحقيقة الخطاب العلماني معرفة عدد من الأمور:

= يمكن أن يؤدي بصورة فعلية إلى تقدم المجتمعات الإسلامية وتطورها. أما أولئك الذين لا تتوافر لديهم هذه القناعة ويسعون لتحقيق هيمنة الخطاب العلماني لأغراض خاصة بهم أياً كانت هذه الأغراض فمثل هؤلاء لن يستمعوا إلى أي طرح خطابي يمكن أن يتصدى للخطاب العلماني، طالما كان مثل هذا الخطاب يناقض مصالحهم. فهؤلاء الشيء الوحيد المقنع لديهم هو ما يحقق لهم هذه المصالح، لكونها الحقيقة الوحيدة ذات النتائج الملموسة لديهم.
وإذا كان كشف حقيقة الخطاب العلماني، وطرح البديل الإسلامي المتكامل، يمكن أن تسهم في مراجعة الفئة الأولى لمواقفهم فإنها ـ من ناحية أخرى ـ تكشف للفئة الثانية حقيقة موقفهم.

أ ـ **الظروف الفكرية والمجتمعية التي أفرزت هذا الخطاب**[1] والتي تتمثل في التجربة التي خاضها العقل الغربي مع الكنيسة، ونفوره من القيود التي كبل بها النظام الكنسى الحياة في الغرب، والآثار السيئة التي جلبها هذا النظام على شتى مناحي الحياة، والتي استدعت من العقل الغربي لا الخروج عن الكنيسة وحدها، ولكن على الدين المسيحي برمته.. بل وعلى كل دين.

ب ـ **معرفة بنية هذا الخطاب وذلك من خلال أمرين:**

الأمر الأول: قراءة الأسس الإبستمولوجية التي تشكل هذه البنية، وهي الماثلة في تلك الرؤية التي قامت على رفض المعرفة الدينية والاعتماد على العقل بقدرته الذاتية في التوصل إلى كل المعارف التي يبني عليها كل طروحه الخطابية بداية من خطاب التصور الكوني[2] ومروراً بالخطاب الأيديولوجي، وانتهاء بالخطابات الفرعية والجزئية التي تتعامل مع القضايا الحياتية اليومية

الأمر الثاني: معرفة جوانب القصور التي تتعاور هذه الإبستمولوجيا التي قامت عليها هذه البنية ـ وهو ما يمكننا من ثم من التعرف على جوانب القصور التي تتعاور البنية ذاتها ـ والتي تتمثل ـ في ضوء عدم اعترافها بأي مصدر معرفي سوى العقل البشري والخبرة البشرية ـ في حرمان العقل من الاهتداء بالحقائق العلوية التي تمده بالإجابة، التي تعد فصل الخطاب، حيال التساؤلات الكبرى عن عله وجود الإنسان ومصيره، وكيف يحقق هذا المصير، وما ينبثق عن هذه التساؤلات من تساؤلات صغرى كثيرة، وهي تساؤلات لا تعلو إمكانية الإجابة

---

(١) وهذا أمر يفرضه منطق اجتماعية المعرفة، الذي يرى أن كل معرفة هي نتاج طبيعى للبيئة الفكرية والاجتماعية التي أفرزتها، ومن ثم فإن أي فهم حقيقي لهذا النتاج الفكري لن يتسنى لنا دون النظر في الظروف المجتمعية والتاريخية التي أفرزته.
انظر: منى أبو الفضل، مقدمة مطولة لكتاب نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص٣٢.

(٢) حول الملامح الأساسية للخطاب العلماني الذي قام على هذا التصور الإبستمولوجي انظر: كارل بيكر، المدنية الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، ترجمة: محمد شفيق غربال الطبعة الثانية، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٨) ص٦٧، ٦٨.

عليها على طاقة المنهجية المادية فقط، وإنما تعلو على أي تفكير عقلي محض. وهو ما يجعل الإجابات الحتمية التي لا بد أن تطرح حول هذه الأسئلة اللحوح ـ والتي يتم على هداها تحديد الوجهة التي ينبغي على الإنسان أن يبتغيها في هذه الحياة، وسبل إدراكها، ووسائل هذا الإدراك وما إلى ذلك من الأمور ـ إجابات ظنية لا يمكن لأي منها أن تقدم دليلاً ساطعاً على صحتها. وهو ما يجعل، من ثم، كل القضايا التي تنبني على هذه الطروح قضايا مبنية على ظنون وأوهام، حتى لو اتشحت بوشاح العلمية... وهو ما يجعل الخلل ضارباً بإطنابه في مجمل الخطاب العلماني من ألفه إلى يائه.

وقد تبدت هذه الحقيقة جلية أمام العقل الغربي ذاته في القرن العشرين عبر المناهج الحديثة للفكر التي أتت بمرحله ما بعد الحداثة، والتي كشفت عن الزيف، الذي كان يعيشه العقل الحداثي، عبر الادعاء أن مناهجه وأدواته يمكن أن تؤدي به إلى كشف الحقيقة المطلقة. ليست فقط حيال الظواهر الإنسانية وإنما حيال الظواهر الطبيعية ـ أيضاً ـ وهو ما يعني أن جميع الطروح الأيديولوجية التي قامت وتقوم في ضوء هذه المنهجية هي طروح ظنية، وأن النظر إليها على أنها حقائق علمية تعلو على الزمان أو المكان، هو نوع من تضخيم قدرات العقل البشري على نحو يفتقر إلى دليل.

جـ ـ التعرف على الآثار التي نجمت عن تطبيق طروح هذا الخطاب العلماني بمدارسه المختلفة الليبرالية والاشتراكية أو المختلطة في حياة الإنسان الغربي، بل والمجتمعات الغربية، وما قدمه هذا الخطاب من مبررات لاستعباد الشعوب المستضعفة[1] وما أدى إليه تبني هذا الخطاب من حروب طاحنة بين دعاته

---

(١) وفي هذا المعنى يقول محمد عمارة: تمارس الحضارة الغربية مع الحضارات الأخرى التي غزت بلادها منذ الزحف الاستعماري الكبير الذي شنته على العالم قبل قرنين من الزمان علاقة النفي والصراع كما عملت على مسخ ونسخ وتشويه مواريث الأمم التي استعمرتها.
محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص٤٤.
ـ وللمزيد حول دور الاستعمار في طمس الهوية للدول المستعمرة والسبل التي اتبعها في ذلك انظر: =

أبرزها الحربان العالميتان الأولى والثانية. ناهيك عن القهر الذي شهده أبناء العالم الثالث من قبل حكامهم من دعاة الخطاب العلماني ـ لا سيما أبناء العالم الإسلامي ـ باسم الحرية الليبرالية تارة وباسم التنمية تارة وباسم الاشتراكية تارة ثالثة، وبمباركة ودعم الغرب ذاته. وقد أدرك هذا الأمر عدد كبير من فلاسفة العلمانية ودعاتها.

ـ مدى إمكانية استيراد الخطاب العلماني:

أما فيما يتعلق بإجابة التساؤل الثاني حول مدى إمكانية إحلال الخطاب العلماني محل الخطاب الإسلامي يمكن القول إن حقيقة البنية التي تشكل ملامح هذا الخطاب، وما أدى إليه من تطبيقات في أرض الواقع، وفشله في تحقيق الفردوس الأرضي الذي وعد به كبديل لجنة السماوات ـ على الرغم مما حققه للشعوب الغربية من تقدم مادي لا ينكر ـ يجعل الإجابة الحتمية هي: رفض القول بإمكانية استيراد النموذج الذي يقدمه هذا الخطاب من قبل أصحاب دين عظيم كالدين الإسلامي.

بل حتى لو غضضنا الطرف عن كل ما يشوب الخطاب العلماني تنظيراً وتطبيقاً، وافترضنا ـ جدلاً ـ سلامته في أرضه، فإن ذلك لا يبرر ـ أيضاً ـ لأي مسلم الدعوة لاستيراد هذا النموذج، لأن ذلك يعني استبداله بالخطاب الإسلامي الذي يستند في طروحه الإبستمولوجية إلى حق علوي مطلق متمثل في الوحي الإلهي، ذلك الحق الذي يعد غياب تطبيقه على النحو الصحيح هو العلة الأم التي تقف وراء كل العلل والأدواء التي تعاني منها الذات المسلمة والمجتمع المسلم، وهل يعقل أن يستبدل العقل المسلم الذي أدنى بالذي هو خير؟، فيستبدل الحق العلوي المطلق بطروح بشرية ظنية وقاصرة تستند إلى قراءة منقوصة لمعطيات عالم المادة وحده، دون اعتراف بما وراءه. وهل يعقل لمؤمن أن يعلى على كلمة صاحب العلم المطلق

= ـ فؤاد عبد السلام الفاسي، الإعلام والتحديات المعاصرة، الكتاب العربي السعودي (١٢٢) (تهامة: تهامة للنشر، ١٩٩٤) ص ص٢٧٢، ٢٧٧.

ـ عبد العزيز عزت، «الاستعمار والتبشير والاستشراق» مجلة الحضارة، العدد السادس عشر أغسطس ١٩٨٤.

والحكمة المطلقة ـ وهو الخالق والصانع ومدبر كل شيء ـ علماً جزئياً وحكمة نسبية، ناجمة عن ذات لا يمكن أن تدرك من هذا الكون إلا ما يقع في نطاق خبراتها أو أدواتها المادية؟ ألا يعد كل ذلك تناقضاً صريحاً مع بدهيات هذا العقل الذي يؤمن بالله ـ العظيم مطلق العظمة والهيمنة والعلم والقدرة على النحو الذي يتبدى في آياته المبثوثة في كل أرجاء الكون ـ رباً وبمحمد ﷺ، نبياً ورسولاً؟

وإن افترضنا أن من يتبنى الخطاب العلماني ويلفظ من أجله شريعة الإسلام، يرى أن تبنيه لهذا الخطاب لا يتناقض مع المنطق العقلي، فإن الأمر الذي لا جدال فيه أن تبني العلمانية على حساب الإسلام يتناقض مع ادعاء صاحب هذا التبني انه مسلم[1]، فليس ثمة إسلام لمسلم لا يسلم كل أمره لله (تعالى) أياً كان مردود التوجه الآخر الذي يعتنقه.

ـ مدى إمكانية نقل بعض أجزاء الخطاب العلماني[2]:

إذا لم تكن ثمة إمكانية لنقل مجمل الخطاب العلماني، وهي الإجابة الحتمية على التساؤل الثاني، فإن التعرف على مدى إمكانية نقل أجزاء من هذا الخطاب ـ وهي التي تجيب على التساؤل الثالث ـ تستدعي معرفة حقيقة الخطاب الإسلامي، والذي هو بنية برهانية متكاملة مترابطة الحلقات، تنبني نتائجها بناء صارماً على مقدماتها، وأية محاولة أو دعوة لبتر أي جزء من أجزائه، سواء تعلق بمقدماته أو وسائله أو غاياته، واستبداله بجزء آخر من أي نسق خطابي آخر، سواء النسق العلماني أو غيرة، هو نوع من الخروج عن المنطق.. قبل أن يكون خروجا عن الإسلام.

---

(١) أما إذا ما أعلن صراحة تخليه عن الإسلام واعتناقه للعلمانية للنجاة من هذا التناقض فإنه في هذه الحالة يخرج من حوزة الإسلام، ويناقش مناقشة غير المسلم، وحينها تكون أسس الحجاج معه مختلفة.

(٢) بالطبع ثمة جوانب محايدة لبعض التطبيقات التي لا تحمل مضموناً أيديولوجياً علمانياً، والتي تعد من قبيل المشترك الإنساني، وأي جانب من هذه الجوانب التي أفرزتها الحضارة الغربية يعد أمراً خارج ما يمكن وصفة بالعلمانية، لأن ما يوصف بالعلمانية أو بغيرها هو الغاية التي يتم استهدافها من وراء استخدام هذه الوسيلة. أو تلك الوسائل التي لا تنفصم عن غاياتها العلمانية.

وهذا، لا مراء، يجعل أية محاوله لبتر جزء ما من أجزاء الخطاب الإسلامي - فيما يتعلق بالجانب الأيديولوجي - واستبداله بأيديولوجيات علمانية أو حتى تطعيمه ببعض طروح هذه الأيديولوجيات التي تغاير أي جانب من ثوابت الإسلام، ليس إلا من قبيل التشويه لهذا الجسد الإسلامي، ولن يترتب عليه - وهذا ما حدث بالفعل - إلا خطاب مسخ، لا هو بالإسلامي المحض ولا بالعلماني الخالص.. فالبناء الإسلامي إذا شابه شيء لا يتماشى مع أسسه أصاب الخلل مجمل البناء. وربما كان هذا الأمر يختلف إذا ما تعلق بعقيدة أخرى غير العقيدة الإسلامية من ذلك الصنف من العقائد التي لا تهتم إلا بجانب ما من جوانب الحياة، ولا يضيرها أن يكون الطرح العلماني - أو غيرة من الطروح - هو الذي يكمل الفراغ الثاوي في الجوانب الأخرى منها.

أما الإسلام فلم يترك صغيرة ولا كبيرة من شؤون الدنيا أو الآخرة إلا وعالجها وصبغها بصبغته، سواء أتم هذا الأمر بشكل مفصل أم مجمل[١]. وهذا ما يجعل إمكانية نقل بعض جوانب الخطاب العلماني إلى الأرضية الإسلامية نقلاً كاملاً إمكانية لا تتماشي مع طبيعة هذا الدين، وأي خطاب يغض الطرف عن هذه الحقيقة هو خطاب مشكوك في فهمه لهذا الدين هذا إن لم تكن نيته ذاتها محل شك[٢].

وهكذا.. تبدو كل المبررات التي تقف وراء استيراد الخطاب العلماني الذي يهيمن على الواقع الإسلامي، مبررات واهية ولا تمتلك طروحاً مقنعة، وما يجعلها تمتلك القوة - هذا بالإضافة إلى القوة المادية التي تمتلكها عبر سيطرتها على الوسائط الإعلامية والثقافية، بل وعلى أغلب مناحي الحياة المجتمعية - التي تغري البعض أن يتبناها من أبناء المجتمعات الإسلامية - هو غيبة الخطاب الإسلامي المتكامل الذي يبز هذا الخطاب، ووفرة الخطابات الجزئية والمتغايرة، والتي لا علاقة لكثير منها بحقيقة الإسلام. وهو ما أدى إلى الوضعية التي تعيشها الأمة المسلمة حالياً.

---

(١) حول شمولية النظرة الإسلامية، انظر:
- محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص١٥.

(٢) بالطبع ثمة إمكانية للاستفادة من بعض طروح خطاب العلماني التي ثبتت فاعليتها في أرض الواقع في تحقيق غايات ما، شريطة ألا تتنافي مع قواعد الإسلام في تحقيق غاياته.

وبدون بناء هذا الخطاب المتكامل الذي يُمكن من مجابهة هذه الاختلافات المدمرة ووضع قواعد متفق عليها تحكم أي خلاف في الفروع والتفاصيل. ودون العمل على جعل الخطاب الإسلامي واقعا، لا طروحاً نظرية. دون كل ذلك، فإن مجابهة الخطاب العلماني سوف تظل حلماً، وتظل اليقظة المفجعة هي الواقع الذي يشهد في كل يوم مزيدا من الانتكاس للمجتمع الإسلامي.

المبحث الثاني

أسس بناء خطاب أيديولوجي إسلامي موحد ومتكامل

إذا كانت الملامح العامة للخطاب الأيديولوجي الإسلامي ـ مثله في ذلك مثل أي خطاب أيديولوجي آخر ـ تتشكل على هدي مقولات خطاب التصور الكوني، وما ينبثق عنه من خطاب إبستمولوجي، وعلى هدي الواقع المعطي، فإن الملامح الدقيقة لهذا الخطاب تتشكل، وكما أشرنا إلى ذلك سلفاً، تبعاً لعناصر أربعة هي:

أ ـ **طبيعة الإنسان**، وتعد بمثابة المقدمة المباشرة التي تتشكل على هداها بقية المقولات التي يتم طرحها حول العناصر الثلاثة الباقية.

ب ـ **طبيعة الحقيقة**، وتتشكل بصفة أساسية تبعاً للتصور الإبستمولوجي الإسلامي وتبعاً لطبيعة الإنسان.

جـ ـ **طبيعة الدولة**، وتتشكل بصورة مباشرة تبعاً لطبيعة الغايات الإسلامية وطبيعة الإنسان وطبيعة الحقيقة.

د ـ ثم تأتي **طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة** وهي نتاج لكل ما سبق.

وطبيعياً أن أي قصور في التعرف على شتى الأبعاد المرتبطة بالطبيعة الإنسانية ـ التي تعد مقدمة لما بعدها ـ أو في التعرف على العلاقات بين هذه الأبعاد، يعني حتمية اختلال ما ينبني عليها من طروح تتعلق بطبيعة الحقيقة التي يمكن أن يكتشفها هذا الإنسان، وطبيعة الدولة التي تناسبه، وبالتالي طبيعة العلاقة المثلي بينه وبين الدولة. أما إذا ما افترضنا أن قراءة الأبعاد المتعلقة بطبيعة الإنسان تمت على وجه متكامل، فإن أي اختلال في قراءة الأبعاد المرتبطة بطبيعة الحقيقة والعلاقات الداخلية

فيما بينها، كفيله بأن تحدث خللاً في فهم طبيعة الدولة ومن ثم طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، وحتى إذا ما كانت القراءة المتعلقة بطبيعة الحقيقة قراءة سوية، فإن قراءة الأبعاد المتعلقة بطبيعة الدولة على نحو غير سليم كفيلة بأن تمنحنا تصوراً قاصراً لطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة. بل إن قراءة كل العناصر السابقة على وجه صحيح ومتكامل، لا تضمن بشكل كامل القراءة الصحيحة لما ينبغي أن تكون عليه طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة.. إذا ما كان ثمة خطأ ما في عمليات الاستدلال والانتقال من هذه المقدمات إلى النتائج.

وفيما يأتي نتلمس ملامح الكيفية التي يمكن على هداها قراءة العناصر أو المقدمات الأربع التي تشكل الملامح التفصيلية لطروح الخطاب الأيديولوجي الإسلامي، والعلاقة بين هذه العناصر وانعكاسات هذه العناصر، والعلاقات التي فيما بينها على عمليه تأسيس خطاب أيديولوجي متكامل، وانعكاس ذلك كله على بنية النظرية الخطابية التي تناسب المجتمع المسلم. ويتم تناول كل عنصر منها في مطلب مستقل.

المطلب الأول

طبيعة الإنسان

لن يتحقق لأي خطاب يتناول طبيعة الإنسان[1] كأساس للنظرية الأيديولوجية الإسلامية تكامل البنية إلا إذا استند إلى فهم واع ومتوازن لمسلمات التصور الكوني الإسلامي وغاياته والماثلة في أن لهذا الكون إلهاً[2] خالقاً مهيمناً على كل شيء فيه، خلق هذا الإنسان ومنحه من الصفات ـ والتي هي في جوهرها قدرات ـ ما يمكنه من

---

(١) إن أي تصور يتم طرحه حول طبيعة الإنسان أو الدولة أو الحقيقة أو العلاقة بين الإنسان والدولة، هو في ذاته خطاب مستقل متكامل الأركان حتى لو كان يمثل جزءاً من خطاب أكبر هو الخطاب الأيديولوجي، والذي هو بدوره جزء من الخطاب الشامل وهو خطاب التصور الكوني.. بل إن تناول قضية ما من القضايا ذات الصلة بطبيعة الإنسان أو الحقيقة أو غيرها ـ على نحو مستقل ـ هو في ذاته خطاب متكامل الأركان.

(٢) لا تعد الإشارة هنا إلى هذه المسلمات أو الغايات من قبيل التكرار، وإنما بهدف تلمس انعكاساتها على الطبيعة البشرية.

أن يكون خليفة له في هذه الأرض[1]، وأمده بمنهج يهتدي به في خلافته هذه، وسيجعل يوما آخر يكافئ فيه من اهتدى بهذا المنهج في تحقيق الخلافة على الوجه الأمثل بالخلود في النعيم، ويعاقب من تنكب هذا الطريق بالجحيم. وعلى ضوء الفهم المتكامل لهذه المقدمات يمكن تلمس الملامح العامة للطبيعة البشرية، ومعايرة أي تفاصيل دقيقة تمنحنا إياها الدراسات التاريخية أو النفسية أو الاجتماعية أو غيرها من الدراسات عن طبيعة هذا الكائن. وذلك في ضوء ما آلت إليه الطبيعة الإنسانية الإسلامية في الوقت الحاضر، والتي طمست المفاهيم المختلة والأفكار المنحرفة كثيراً من معالم الفطرة النقية التي كانت عليها في عصور الإسلام الأولي.

ولا مراء أن أي اختلال في فهم هذه الطبيعة يؤدي بدوره إلى اختلال الطروح

---

(١) حول انعكاسات النظرة الإسلامية إلى الإنسان ـ باعتباره كائناً مكلفاً ـ على مجمل السمات التي تتسم بها الطبيعة البشرية انظر:

ـ نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص ص١٩٦، ١٩٨.

وثمة دراسات كثيرة أشارت إلى طبيعة الاستخلاف وأثره ـ وإن كان بشكل غير مباشر ـ على صفات هذا الكائن. انظر على سبيل المثال. ـ عمر التومي الشيباني، مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي (١٩)، (طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، يوليو ١٩٨٧) ص ص٢٦١، ٢٨٣.

ـ عماد الدين خليل، مرجع سابق، ص ص١٥٧، ١٥٨.

ـ سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، مرجع سابق، ص١٦٠ و١٦١.

ـ أبو اليزيد العجمي، حقيقة الإنسان بين المسؤولية والتكريم، سلسلة إسلاميات (٣٥)، (القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص١٣٨.

وما يهمنا هنا أن أهم الدلالات التي يمكن الخروج بها من علاقة الاستخلاف هذه، هي وجود صفات من المستخلف فيمن يستخلفه حتى يقوم بإصلاح الأمر المكلف بالخلافة فيه على النحو الذي كان يمكن أن يقوم به المستخلف. وهو ما يعني ـ من ثم ـ وكما أشرنا لذلك سلفاً ضرورة استخدام هذه القدرات على النحو الذي يتجلى في أفعال الخالق ـ المالك الأصلي والمستخلف ـ حيال خلقه، وما ييسر هذا الأمر المنهج الذي أوحي به الخالق للإنسان، ذلك المنهج الذي هو ذاته تجلي من تجليات صفات الخالق سبحانه وتعالى ـ والذي إذا ما التزم به الإنسان اضطلع بمهمة خلافة خالقه في إعمار الأرض على الوجه الأكمل، واستحق بذلك الفوز بالنعيم الأزلي في الآخرة.

التي يمكن أن تقام عليها، والتي لا تقف عند ما يتعلق بطبيعة الحقيقة أو الدولة أو العلاقة بين الإنسان والدولة ـ والتي تشكل ملامح الفكر الأيديولوجي أو الاجتماعي الإسلامي ـ وإنما يمتد لإحداث خلل في الخطابات التي تسعى إلى طرح تصورات حول السبل المثلى التي يمكن لهذا الكائن أن يحقق خلالها الأهداف المرتبطة بحياته الذاتية التي ليس لها بعد اجتماعي مباشر.

كما يؤدي إلى إحداث خلل في قراءة انعكاسات صفات هذه الطبيعة علي علاقة الإنسان بالخالق سبحانه وتعالى، وعلاقته بنفسه وبالأفراد المحيطين به وبالجماعات أو المؤسسات الاجتماعية التي لها به صلة ما، وبالدولة المسلمة، وبالإنسانية جمعاء بل وبالوجود بأسره، وإن احتلت علاقته بخالقه موقعاً محورياً بين كل هذه العلاقات، والتي إذا ما اختلت اختل توازن ما عداها من علاقات.

وحتى يمكن أن تتم قراءة الطبيعة البشرية علي نحو متكامل، ثمة جانب آخر لا بد من وضعه في الحسبان، وهو أن معرفة هذه السمات أو القدرات وحدها لا تمدنا بالكيفية التي يمكن خلالها تحقيق الغايات التي وهب الله الإنسان من أجلها هذه القدرات، وإنما تحتاج ـ أيضاً ـ لمعرفة المنهج الأمثل الذي يتم علي هداه ترسيم سبل استغلال هذه القدرات في السعي نحو تحقيق هذه الغايات.

وطبيعياً أن أي اختلال في فهم هذه السمات أو في الإحاطة بالعلاقات فيما بينها أو في فهم منهجيه توظيفها ـ والتي يعد الوحي محورها ـ على النحو الذي يجعلها تصب في خانه الغايات التي خلق الإنسان من أجلها، إن مثل هذا الخلل كفيل بجعل أي سلوك ـ سواء سلوك فردي أو مجتمعي ـ يهتدي بهذا الفهم سلوكاً مختلاً ومن ثم كفيل أن يعوق ـ بدرجة أو بأخرى ـ تحقيق الغايات التي خلق الإنسان من أجلها.

بل قد يستفحل الخلل ويتم توظيف هذه القدرات تبعاً لمنهج لا علاقة له بالغايات التي خلق الإنسان من أجلها، وإنما توظف تبعا لمنهج يسعى إلى تحقيق غايات دنيوية عاجلة دون أي اعتبار للحياة الأخرى، لا سيما وأن الله (تعالى) منح هذا الكائن الخليفة الحرية في الإيمان ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾

[البقرة: ٢٥٦] والحرية في الاضطلاع بما تمليه عليه مقتضيات هذا الإيمان وخلافة الخالق - عز وجل - في إعمار الأرض - أو الكفر، وما يعنيه من تحلل هذا الكافر من أي التزام بعقد الاستخلاف في هذه الدنيا.

وهذا ما يعني أن الإحاطة الكاملة بالطبيعة البشرية لا تقف فقط عند معرفة السمات التي تمكنه من تحقيق الخلافة، والمنهج الذي يمكن من توظيف هذه الصفات، وإنما تمتد لمعرفة التجاوز والجور الذي يمكن أن يحدثه التوظيف الخاطئ لهذه القدرات الإنسانية، على النحو الذي يسير به في طريق الفلاح أو طريق الخيبة والخسران ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٧ - ١٠].

وبذلك يمكن الفهم المتكامل لهذه الطبيعة على النحو الذي يسهم في وضع تصور أمثل للكيفية التي ترسم سبل التعامل مع هذه الطبيعة في كل حالتها. كما يمكن فهم حقيقة الأثر الذي تخلفه هاتين الحالتين (التذكية والتدسية)[1] على ما يصدر عن هذا الكائن من أقوال «خطابات» - وما تحمله هذه الخطابات من معارف وتصورات[2] - ومن أفعال تترجم هذه الأقوال. ومن ثم أثرها على مجمل مناشطة في هذه الحياة، وعلى مجمل ما يخلقه من مؤسسات لتحقيق الأهداف التي يسعى إليها وعلى رأسها مؤسسة الدولة.

كما يسهم هذا الفهم في طرح التصورات التي يمكن علي هداها تدعيم كل فكر أو سلوك مستقيم يصب في صالح تحقيق غايات الإسلام العليا. و تقويم أي خلل في

---

(١) الإنسان في التصور الإسلامي مستعد حسب تكوينه الذاتي بأن يرتفع إلى أرقى من آفاق الملائكة المقربين، كما هو مستعد لأن ينحط إلى أدنى من دركات الحيوان البهيم. وذلك حسب ما يبذل هو من جهد في تزكية نفسه أو تدسيتها حسبما يتلقى من عون من الله وهداية ورعاية، مرجعها ما يبذل من جهد ورغبة واتجاه ومحاولة في الارتباط ببارئة ومنهجه وتوجيهه. سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، مرجع سابق، ص٣٦٢.

(٢) حيث قد يدفع هذا الانحراف الفرد إلى تحريف الحقائق ذاتها، على النحو الذي يجعل هذه المعارف وسيلة لتبرير هذه الانحرافات بدلاً من أن تكون نبراساً لتقويمها.

الفكر أو السلوك على النحو الذي يمكن من جعل أفعال المرء وأقواله تصب في خانة تحقيق هذه الغايات العليا.

ولا مراء أن مثل هذا الفهم المتكامل لشتى جوانب الطبيعة البشرية وتأسيس أي خطاب حيالها على أرضية راسخة، يعد خطوة أساسية في طرح خطاب أيديولوجي إسلامي متكامل قادر على معالجة الخلل الناجم عن غيابه في مجمل الفكر والواقع الاجتماعي.. وهو ما يدلل على الأهمية الكبرى التي يحملها بناء مثل هذا الخطاب في شتى مناحي الفكر والتطبيق في الحياة الإسلامية.

المطلب الثاني
طبيعة الحقيقة

يتطلب التأسيس المتكامل للخطاب المتعلق بطبيعة الحقيقة أو المعرفة ـ باعتباره عنصراً محورياً في بناء الأيديولوجيا الإسلامية[1] ـ الإحاطة التامة بالمقدمات التي ينبني عليها هذا الخطاب، وبالواقع الذي يعيشه والماثل في غياب المعالجة المتكاملة له، وسيادة المعالجات الجزية المتغايرة، وهيمنة الخطاب المعرفي العلماني وعلل هذه الهيمنة وأثرها على المعارف الإسلامية، وأثر هذا الخلل المعرفي على فكر ومسيرة الإنسان والمجتمع المسلم، وكيف يمكن مجابهة كل هذه العقبات، ثم معرفة أبعاد هذا الخطاب وانعكاسات كل ذلك على دور هذا الخطاب المعرفي في بناء تصور أيديولوجي إسلامي متكامل.

---

(١) الواقع أن الخطاب المتعلق بطبيعة الحقيقة لا يقف دوره فقط عند كونه عنصراً أساسياً من عناصر بناء الخطاب الأيديولوجي الإسلامي، وإنما هو في الأصل المحور الذي ينبني عليه الخطاب الإبستمولوجي الإسلامي برمته، وهو الخطاب الذي يؤسس للمعارف التي تطرح في أي خطاب يمكن وصفه بالخطاب الإسلامي. ولهذه الأهمية التي يحملها الخطاب الإبستمولوجي في بناء أي خطاب فإن الدراسة تفرد للحديث عن الملامح العامة لهذا الخطاب الإبستمولوجي فصلاً متكاملاً في الباب التالي كتوطئة لفهم الكيفية التي يتم خلالها تأسيس المعرفة الخطابية على هدى هذه الأسس، وهو الهدف الذي يعمل على تحقيقه الفصلين الثاني والثالث من نفس الباب.

ـ **مقدمات خطاب طبيعة الحقيقة:**

إذا تأملنا المقدمات التي ينبني عليها خطاب طبيعة الحقيقة الإسلامية ـ لا سيما ذلك الجانب الذي يتأسس عليه الخطاب الأيديولوجي الإسلامي ـ نجد أن ثمة مقدمات رئيسة وهي الماثلة في مسلمات التصور الكوني الإسلامي وغاياته، والتي تشكل الملامح العامة لهذا الخطاب. أما المقدمات التي تشكل الملامح التفصيلية لهذا الخطاب، فهي المتعلقة بطبيعة الكائن البشري ومدى قدرته على إدراك الحقائق.

ففيما يتعلق بمسلمات التصور الكوني الإسلامي الثلاث (الإيمان بالله والوحي واليوم الآخر) وغاياتها نجد أن الإيمان بوحدانية الخالق سبحانه وتعالي وهيمنته على كل شيء، يفرض على العقل أن يسلم بأن الحقيقة واحدة لا تتعدد[1] كما أن الإيمان بإحاطته التامة بكل صغيرة وكبيرة في كونه ﴿. . .وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [يونس: ٦١]، وكيف لا؟ وهو الذي خلق ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤] والإيمان بحكمته المطلقة. . إن الإيمان بذلك يفرض على العقل أن يوقن أن كل ما أوحى به سبحانه وتعالى إلى رسله هو حقائق مطلقة، وهو ـ من ثم ـ النبراس الذي يستضيء به الإنسان في التعرف على حقيقة هذا الكون، والتي على هداها يفسر ما يقع تحت إدراكه من ظواهر وأحداث وكائنات. هذا ما يجعل، من ثم، المسلمة الثانية من مسلمات التصور الكوني الإسلامي، وهي الإيمان بالوحي بمثابة الإطار المهيمن والضامن للعقل الإسلامي من الشطط[2]. وحتى يمكن أن يتحقق ذلك فلا بد من القراءة الواعية والمتكاملة للوحي، حتى يمكن للعقل الإفادة من الحقائق الموحي بها على النحو

---

(١) إن الحقيقة تعد سمة من سمات الخالق سبحانه، وليس من الممكن فصلها عنه، وإن الحقيقة واحدة مثلما أن الله واحد، فالحقيقة لا تشتق وجودها من الله الذي هو خالقها وسببها النهائي فحسب. بل إنها تشتق معناها وقيمتها من إرادته التي تعد غايتها وغرضها النهائي.
ـ إسماعيل راجي الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية مرجع سابق، ص١٦.

(٢) فالوحي أس والعقل تابع ينضبط به بحيث يصير عقلاً مؤمناً مهتدياً مميزاً عن الهوى الذي تنساح بينه وبين العقل الحدود في التصور الغربي.
سيف الدين عبد الفتاح، مرجع سابق، ص١٥.

الأمثل. شريطة أن تتم هذه القراءة على هدي منهجية محددة المعالم وذات أسس متفق عليها[١].

أما القراءة المتكاملة للمسلمة الثالثة المتعلقة باليوم الآخر فتلفت العقل إلى ضرورة وضع المعارف التي أمده بها الوحي عن الآخرة كمقدمة رئيسة ضمن مقدماته، وإلى ضرورة الربط العضوي بينها وبين معارفه عن الحياة الدنيا. وبذلك تشمل رؤيته المعرفية بعدي الوجود، الدنيوي والأخروي، ويتحقق، من ثم، لأي خطاب يبنيه ـ استناداً إلى هذه المعارف ـ التكامل الذي يجعله أقرب ما يكون من الحقيقة[٢].

ثم تأتي غايات التصور الكوني الإسلامي التي تحدد الحقائق أو المعارف التي ينبغي أن يحيط بها الإنسان. وهي ـ بالطبع ـ تلك الحقائق التي تمكنه من إحراز هذه الغايات على النحو الأمثل، وترشده إلى معرفة الأمور التي قد تعرقل سعيه نحو تحقيق هذه الغايات لتجنبها. أما ما ليس له أي مردود إيجابي من المعارف أو الحقائق على هذه الغايات، فإن البحث عنه هو من قبيل العبث.

على جانب آخر تسهم معرفة هذه الغايات في تحديد الأولويات التي ينبغي أن يهتم العقل المسلم بالبحث عنها، على قدر ما تسهم به في تحقيق هذه الغايات، وهي تلك الأولويات التي تحددها طبيعة الفجوة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. أو بمعنى آخر الفجوة بين الواقع والغايات المأمولة.

وفيما يتعلق بالمقدمات المباشرة المتعلقة بطبيعة الإنسان وقدراته على إدراك

---

(١) وذلك على النحو الذي عرضنا له في الفصل الأول من هذا الباب.

(٢) وبذلك تتحقق للخطاب المعرفي الإسلامي الشمولية، حيث ينظر الإسلام إلى الحياة بكاملها، يستمد تعاليمه وأسسه من نظام عام شامل للحياة كلها، يجمع بين عالمي الروح والمادة، كما يربط بين عالمي الغيب والشهادة ويصل الحياة الدنيا بالحياة الآخرة. وهذا يعني أن العلوم الإنسانية كلها واحدة لأفرق بين علوم الدين وعلوم الدنيا. وهذا الشمول مفتقد في المنهج غير الإسلامي، لأنه محصور في نطاق محدد في حياة الإنسان هي الحياة الدنيا فقط ومن الحياة الدنيا لا يعرف إلا عالم الشهادة ومن هذا العالم ـ أيضاً ـ لا يتناول إلا الجانب المادي لا غير.

ـ محمد عمر القصار، مرجع سابق، ص٦١، ٦٢.

هذه الحقيقة يمكن القول: إن أي خطاب عن طبيعة الحقيقة يعد خطاباً قاصراً دون الإدراك المتكامل لطبيعة الكائن البشري وإدراك حدود قدراته التي تؤهله لفهم الحقائق العليا الموحى بها على النحو الأكمل، ويمكنه استخلاص الحقائق الجزئية المتعلقة بالأمور التي لم يعالجها الوحي، وذلك على هدي هذه الحقائق العليا، ومدى ما يمتلكه من معطيات للوصول لهذه الحقيقة.. . وأي خلل في إدراك هذه الجوانب يعني إما تضخيم أو تهوين قدرة الإنسان على إدراك هذه الحقيقة، بل وقد يعلي هذا الفهم الخاطئ لطبيعة الإنسان من قدرة الإنسان على إدراك كل شيء كما ذهب إلى ذلك دعاة مذهب التيقن Dogmatism أو على العكس عدم قدرته على إدراك أي شيء كما ذهب إليه دعاة مذهب الشك Skepticism[1].

وقد يؤدي هذا الفهم الخاطئ إلى الادعاء أن إدراك الحقيقة لا سيما في بعدها الديني أو الاجتماعي هو أمر حكر على طائفة ما من الأولياء أو الأئمة، أيماناً بأن هؤلاء يمتلكون قدرات روحية أو مكانة خاصة تمنحهم القدرة على ذلك[2].

على جانب آخر يمكن أن يسهم الفهم المتكامل لهذه الطبيعة في معرفة مدى استعداد الكائن البشري إلى تحريف الحقيقة أو طمسها، سعياً لتحقيق أهداف ما من وراء هذا التحريف، ومن ثم التعرف علي العلة التي تقف وراء الكثير من الخطابات المنحرفة.

كما يمدنا بالمعيار الذي يمكن أن نعاير على هداه مدى الفجوة بين المعرفة الإسلامية النقية، التي ينبغي أن يمتلئ بها عقل المؤمن وتهتدي بها مسالكه، وبين الوضعية التي تعيشها هذه المعرفة في عصرنا الراهن، وما تعرضت له من تشويه وتحريف وخلط.. وهي الأمور التي غبشت الرؤية أمام كثير من المسلمين.

---

(١) حول رؤية هؤلاء لإمكانية الوصول إلى طبيعة الحقيقة انظر:
توفيق الطويل، مرجع سابق، ص ص٣٠٠ و٣١٣.

(٢) ثمة نسق معرفي متكامل من الأنظمة المعرفية الثلاث ـ حسب تقسيم محمد عابد الجابري ـ التي عرفها الفكر الإسلامي وهو النظام العرفاني يتبنى هذا التصور لكيفية إدراك الحقيقة.
انظر محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص ص٢٥١، ٣٧٩.

- **الملامح العامة لبنيه الخطاب المتعلق بطبيعة الحقيقة:**

في ضوء المقدمات السابقة تتحدد ملامح الخطاب الإبستمولوجي الإسلامي برمته، مجاله، مصادره المعرفية، وسبل الوصول إلى هذه المعرفة.. وما إلى ذلك من قضايا يهتم بها أي خطاب أبستمولوجي. وهو ما يعمل الفصل الأول من الباب التالي على تفصيل القول فيها.

أما ما يهمنا هنا فهو الإشارة إلى الملامح العامة لبنيه الخطاب المتعلق بطبيعة الحقيقة، والذي يمكن على هداه بناء الخطاب الأيديولوجي، على النحو الذي يتماشى مع منطلقات التصور الكوني الإسلامي ومعطيات واقع المجتمع الإسلامي، ويمكن من تحقيق الغايات المرجوة. وذلك من خلال تحديد الحقائق التي يمكن خلالها طرح التصور الأمثل لما ينبغي أن تكون عليه الدولة المسلمة، والعلاقة بين الإنسان والدولة، وانعكاس ذلك على شتى الخطابات الفرعية التي يمكن على هداها بناء شتى الطروح المعرفية المتعلقة بمناحي الحياة المجتمعية المختلفة (السياسة والاجتماعية والاقتصادية والاتصالية... الخ)

ولا يقف أثر بناء هذا الخطاب عند فهم كيفية تأسيس المعارف التي يمكن على هداها بناء أي خطاب على نحو برهاني، وإنما يمتد إلى تحديد من يمتلك القدرة على الوصول للحقيقة التي يمكن على هداها ترسيم هذا الخطاب الأيديولوجي. وما إذا كانت إمكانية الوصول إلى الحقيقة أمراً متاحاً لكل فرد يمتلك أدواتها، أم هو حكر على فئة ما بحكم الوراثة، أو بحكم الولاية أو الإمامة[١] ولا مراء أن هذه الأمور تحدد أولئك الذين لهم الحق في تأسيس وبناء الخطاب الذي يحدد شكل الدولة وشكل العلاقة بين الإنسان والدولة في شتى المناحي، ويصبح هؤلاء - من ثم - أصحاب الحق في تصريف شؤون المجتمع المسلم على هدي هذه الحقائق.

والسؤال الذي ينبغي أن يجاب عليه هنا - لحسم مدى سلامة تمييز فئة ما بالقدرة علي الوصول إلى الحقيقة دون غيرها - هو هل يستند مثل هذا التميز إلى قراءة

---

(١) وهو ما يعطيهم حق الهيمنة على مقدرات المجتمع.

سليمة لشتى المقدمات التي تشكل طبيعة المعرفة، والتي أشرنا إليها ـ أم إلى قراءة مختلة؟ وإذا كانت هذه القراءة مختلة فكيف يمكن تصويبها؟

ـ النتائج التي تترتب على اختلال خطاب طبيعة الحقيقة:

الواقع أن النتائج التي يمكن أن تترتب على أي بناء قاصر للخطاب المتعلق بطبيعة الحقيقة هي نتائج جلل تطال مجمل الخطاب الأيديولوجي، بل ومجمل خطاب التصور الكوني الإسلامي ومن ثم مجمل ما يترتب على هذا الخطاب من مسالك[١].

ذلك لأن أي قصور أو اختلال في بنية هذا الخطاب، سوف يترتب عليه طرح مختل حول طبيعة الإنسان أو الدولة أو العلاقة بين الإنسان والدولة، وهو ما يعني اختلال الواقع التطبيقي الذي ينبني على هذه العلاقة في شتى مناحي هذه العلاقة.

وإذا كان ذلك ينطبق علي شتى مناحي الحياة الاجتماعية (سياسية، اقتصادية اجتماعية) فإن انطباقه على الجانب الاتصالي أشد. ذلك لأن سلامة المصادر، التي يمكن خلالها الوصول إلى المعارف، تضمن أن تكون الخطابات التي تنبني على هذه المعارف خطابات سليمة وذات تأثير إيجابي. هذا من ناحية. وتسهم ـ من ناحية أخرى ـ في تحديد مساحة الحريات الاتصالية في المجتمع، وذلك تبعاً لما تقرره حول ما إذا كان أمر الوصول إلى الحقيقة متاحاً للجميع شريطة امتلاك قدر ما من المعارف التي تؤهل أي إنسان للوصول إليها، أم هي حكر على فئة ما ذات سمات خاصة من فئات المجتمع، وهو الأمر الذي تنبنى عليه نتيجة تلقائية تتمثل في: أن كل من هو خارج هذه الفئة لا معنى لمنحة حرية التعبير عما لديه من خطاب، لأنه لا يملك شيئاً جديراً بأن يعبر عنه. كما أن ما يدلى به قد يكون مناقضاً للحقيقة، وأقرب للضلال، ومن ثم فلا يوجد مبرر للسماح له بالتعبير عن أراء مؤكد بعدها عن الحقيقة.

كما تسهم في تحديد الأساس الذي يتم على هداه ترسيم العلاقة بين الإنسان والدولة وترسيم شتى العلاقات بين المؤسسات. ثم يأتي تأطير حدود الاختلاف

(١) ولا يقف تأثيره هذا الخلل عند الخطاب الأيديولوجي الذي يهتم أساساً بالتنظير الاجتماعي بشتى أبعاده وإنما يمتد إلى الخطابات التي تعالج القضايا الذاتية للفرد المسلم.

الممكن عبر تحديد مدى طلاقة هذه الحقيقة، من عدمه. وأسس الوصول إلى اقرب تصور لها، وتحديد من هم أهل للوصول إليها، وهو ما يعد ذا أثر مهم في تحديد شكل العلاقة بين الإنسان والدولة في شتى الميادين.

وهكذا.. تبدو أهمية الإدراك الكامل لخطورة خطاب طبيعة الحقيقة، والذي يحدد من له الحق في القول، وماذا يقال، وكيف ومتي يقال... وما إلى ذلك من قضايا ذات شأن كبير في حياة المجتمع والفرد المسلم. وهو ما يفرض على العقل المسلم تناول هذا الخطاب تناولاً شاملاً في ضوء شتى المقدمات التي تشكله حتى يمكن تأسيسه على نحو برهاني وليس ظني.

المطلب الثالث

طبيعة الدولة(١)

يتطلب تأسيس الخطاب المتعلق بالطبيعة التي ينبغي أن تكون عليها الدولة المسلمة على النحو الذي يمكنها من الاضطلاع بالدور المنوط بها في الإسهام في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود، يتطلب الإحاطة بعدة مقدمات. وهذه المقدمات هي بعينها المقدمات التي ينبني عليها الخطاب المتعلق بطبيعة الحقيقة أي مسلمات التصور الكوني الإسلامي وغاياته والمقولات المتعلقة بطبيعة الإنسان المسلم، هذا بالإضافة إلى المقولات التي يطرحها الخطاب المتعلق بطبيعة الحقيقة ذاتها. وإن كانت زاوية تناول هذه المقدمات زاوية مغايرة.

---

(١) لا تخرج النظريات التي حاول خلالها المفكرون تفسير طبيعة الدولة في صورتها العامة عن احتمالين: إما أن تكون الدولة كائناً حياً. وهذا ما يعنى أن الدولة هي الهدف الأساسي وليس الفرد. وأن الأفراد ليسوا إلا وسائل لتحقيق غاياتها، والاحتمال الثاني هو الذي يرى أن الدولة ليست إلا جهازا آلياً ومن ثم فإنها تعد هنا وسيلة يتم تصميمها كما يصمم هذا الجهاز لتحقيق غايات ما.

انظر: عبد الفتاح العدوي، مرجع سابق، ص ص٤٧، ٥٥.

ولا مراء أن التصور الأول لا يتفق مع طبيعة الدولة التي تناسب المجتمع المسلم والقادرة على تحقيق غاياته، ولذا يعد النظر إلى الدولة باعتبارها كيان آلي يتم تشكيله على النحو الذي يمكنه من تحقيق غاية، ما هو الأقرب للتصور الإسلامي.

ففيما يتعلق بمسلمات التصور الكوني الإسلامي وغاياته، نجد أن الصفات التي يتصف بها الخالق سبحانه وتعالى ـ والتي يهيمن بها على كل شيء في الكون ويقوم عليه بما يصلحه وهي الترجمة للقيومية التي يتصف بها جل في علاه[١] ـ والتي ينبغي أن يتحلى بها خليفته، بصورة نسبيه، على النحو الذي يمكنه من تحقيق مقتضيات الخلافة.. إن هذه الصفات ينبغي أن يتحلى بها ـ أيضاً ـ الكيان الذي يقود حركة مجتمع الاستخلاف وهو الدولة ـ والتي هي في حقيقتها كيان ذو شخصية اعتبارية يتكون من أشخاص حقيقيين، هؤلاء الأشخاص ـ مثلهم في ذلك مثل غيرهم ـ يحملون أمانة الاستخلاف ومطالبون بالتحلي بصفات المستخلف أياً كانت طبيعة عملهم، وإذا كان التحلي بهذه الصفات أمراً مهماً حتى في الاضطلاع بالأمور الصغيرة التي تتطلبها أمانه الاستخلاف، فإن التحلي بها في الأمور الكبيرة التي تتعلق بقيادة المجتمع المسلم بأسره أشد خطورة وأهمية.

وهذا ما يجعل تحلي الدولة المسلمة بهذه الصفات شرطاً جوهرياً في تمكين المجتمع المسلم أن يصبح بحق مجتمع الاستخلاف وأي اختلال في تفهم حقيقة هذه الصفات، يعني اختلال في معرفة السمات التي ينبغي أن تتسم بها الدولة المسلمة.

وعلى هذا، فالمقدمة الرئيسة في الخطاب الذي يُنظر للطبيعة التي ينبغي أن تكون عليها الدولة المسلمة، يجب أن تكون الفهم التام والمتوازن لصفات المستخلف وحدود انطباقها على الإنسان الفرد (الخليفة) وانطباقها على مجتمع الاستخلاف، ومن ثم على الدولة التي تقود هذا المجتمع.

ثم تأتي المقدمات الأخرى التي لا بد من الإحاطة المتكاملة بها، وهي الماثلة في الوحي والخطاب الإبستمولوجي الذي يتأسس عليه، والغايات[٢] التي يسعى

---

(١) حول ما تشير إليه صفة القيومية انظر:
عبد الرحمن بن علي الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، مجلد ١، ط٣ (بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٤) ص٣٠٢.

(٢) تعد الغايات ذات اثر جوهري في تحديد طبيعة الدولة انظر في ذلك:
هـ. ر. جريفر، أسس النظرية السياسية، ترجمة عبد الكريم أحمد، الآلف كتاب (٣٦١)، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦١)، ص ص٢٩، ٣٠.

الإسلام إلى تحقيقها والدور المنوط بالمجتمع في تحقيق هذه الغايات ومدى انعكاس اليوم الآخر على هذه الغايات[1] والواقع الذي يعيشه المجتمع المسلم، ومدى ما بين هذا الواقع وبين هذه الغايات من فجوة. وأثر كل ذلك في ترسيم المنهج الذي ينبغي أن تستخدم عبره الدولة الصفات التي تخلق منها دولة مجتمع الاستخلاف.. على النحو الذي يمكنها من أداء المهام المنوطة بها في بناء هذا المجتمع[2].

وتأتي بعد ذلك المقدمات المتعلقة بالطبيعة الإنسانية وطبيعة الحقيقة، وهي المقدمات التي تحدد الملامح الدقيقة للطبيعة التي ينبغي أن تكون عليها الدولة المسلمة:

ـ ففيما يتعلق بطبيعة الإنسان ـ الذي هو اللبنة التي يتكون منها المجتمع ـ يجب أن تتم الإحاطة بسمات هذه الطبيعة، والعلاقات بين هذه السمات والكيفية التي يمكن أن تستخدم بها على النحو الذي يصب في تحقيق غايات الاستخلاف، ولا يعرقله، أياً كان موقع هذا الإنسان حاكماً كان أم محكوماً[3] والسمات التي يتسم بها الإنسان

---

(١) فدولة الإسلام تنظر في أعمالها إلى الآخرة على أنها الغاية، وتقوم بكل أعمال الخير التي يأمر بها الدين، والتي تؤدي إلى رضوان الله وتحقيق المطالب الروحية الإنسانية.

ـ محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط٦، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٧٦)، ص٣٨٤.

فهي وسيلة من الوسائل التي تمكن الفرد من اجتياز الاختبار الدنيوي والوصول إلى يوم الحساب، وهو مؤدياً لفروض دينه بعيداً عن ارتكاب ما حرمه الله، وبذلك تصير وظيفة الدولة وظيفة عقيدية، ويصير الحاكم بمثابة الحارس على الشرع.

ـ نيفين عبد الخالق، «المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي»، رسالة دكتوراه غير منشورة، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٣) ص ص٨، ٩.

(٢) الواقع أن السبل التي تسعى خلالها الدولة المسلمة لتحقيق أهدافها هي ـ في ملامحها العامة ـ سبل محددة، وأبدية، لا تتغير بتغير الزمان أو المكان، ولا مجال أمامها للخروج عن الأخلاقيات التي يأمر الإسلام بها قيد أنملة، وإن خرجت فهى في هذه الحالة تخرج عن صفتها كدولة إسلامية، وذلك في شتى تفاعلاتها مع مواطنيها، أو مع غيرها من الدول أو الشعوب، وفى كافة مناحى الحياة «سياسية، اقتصادية، إعلامية... الخ».

(٣) وهو ما يفرض وضع التصورات التي يمكن خلالها مجابهة احتمال إخلال القائمين على تصريف شؤون الدولة المسلمة بالواجبات التي على عاتقهم، ولا مراء أن أي اختلال في =

المسلم في هذا العصر ومدى ما أصاب فكر الكثير من المسلمين من انحراف سواء على يد الفكر العلماني، أو على يد الأفكار التي تتبني تصورات إسلامية مختلة، أو خليط بين العلمانية والإسلام.

ـ وفيما يتعلق بطبيعة الحقيقة يجب أن تتم الإحاطة بمدي منطقية الادعاء أن بعض الأفراد بحكم مواصفات خاصة بهم أو بحكم نسبهم، أو ما إلى ذلك.. يمتلكون الحقائق والمعارف التي تجعلهم مؤهلين لقيادة الدولة دون سواهم، ومدى ما يمكن أن يحققه ذلك من دعم أو عرقلة للدور الذي ينبغي أن تعمل الدولة المسلمة على تحقيقه. . ولعل هذه النقطة من أهم النقاط التي يجب أن يحسمها الخطاب المتعلق بطبيعة الحقيقة في الإسلام. وإن كان ذلك لا يعنى أن دور خطاب «طبيعة الحقيقة» يقف عند حسم هذا الأمر، وإنما يمتد ليحسم ملامح المنهج الذي ينبغي على الدولة أن تهتدي به في شتى مناحي الحياة. مع مراعاة هذا المنهج لمعطيات الواقع الحالي، وبكل ما يحمله من انحسار لهيمنة الإسلام على حياة المسلمين مجتمعاً وأفراد.

ولا مراء أن أي خلل في قراءة أية مقدمة من المقدمات السالفة، أو في قراءة العلاقة فيما بينها، أو حتى في عمليات الانتقال من هذه المقدمات إلى النتائج يعني بالتبعية خللاً ما يصيب الخطاب الذي يطرح حول طبيعة الدولة المسلمة. وهو ما يعني ـ بالتبعية ـ انحراف مسيرة المجتمع المسلم بأسره، لكونها هي الجهة المنوط بها قيادة المسيرة.

وهذا ما يجعل أي خطاب يدور حول الدولة المسلمة ينبغي أن تكون غاياته

= سلوك هؤلاء يعني اختلالاً في مسيرة المجتمع بأسرة بحكم التأثير الكبير الذي يمارسونه. ذلك لان «السياسة تشرف على الصالح العام، وتكون موجهاً ومرشداً له. فتكون بالتالي بؤرة إصلاح أو إفساد. إذا صلحت أصلحت حولها الكثير، وإذا فسدت صارت أداة لإشاعة الفساد وحالت دون أن تأخذ منافذ الإصلاح في الأمة مجراها».

منى أبو الفضل، مقدمة مطولة لكتاب نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص١٨.

وللمزيد حول إمكانية فساد السلطة انظر:

ـ منير شفيق، الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة، (تونس: دار البرق، ١٩٨٨)، ص٢٦.

والجهود التي تبذل في بنائه تليق بضخامة الأثر الذي يترتب عليه في حياة الأمة، فأي خطاب لا يضع في حسبانه تحقيق هذه الغايات انطلاقاً من تلك المقدمات، سيكون خطاباً قاصراً ـ بدرجة أو بأخرى ـ ولا يعبر تعبيراً حقيقاً عما ينبغي أن تكون عليه دوله الإسلام.

ولعل هذا ما نلمحه في تلك الخطابات التي طرحت حول طبيعة الدولة المسلمة لتبرير واقع قائم وهو الماثل في أغلب كتابات الآداب السلطانية[1]. أو تلك الكتابات التي تسعى إلى طرح تصورات أقرب إلى الطوباوية، دون أن يكون ثمة إمكانية لتحقيقها في أرض الواقع، لكونها لا تستند إلى دراسة متأنية للواقع الذي يعيشه المجتمع المسلم، ولطبيعة الإنسان المسلم، ولغايات الإسلام ومنطلقاته، وما إلى ذلك من الأمور التي يعد الإلمام بها أمراً جوهرياً حتى يكتمل بناء أي خطاب حول الدولة المسلمة على النحو الذي يمكن قبوله. أو تلك الكتابات النابعة من تصورات مذهبية معينة، ولا تأخذ في حسبانها الدين كله، وهو ما يعني أن طرحها سيكون طرحاً متحيزاً، ويفتقر إلى الدراسة الموضوعية المتكاملة التي تلزم الجميع بنتائجها.

وهكذا.. ودون تصحيح الغايات والدوافع التي تقف وراء طرح أي خطاب حول طبيعة الدولة المسلمة، ودون الإحاطة بشتى المقدمات التي ينبغي أن ينطلق منها هذا الخطاب والمنهجية التي ينبغي اتباعها في بنائه.. دون ذلك فإن مثل هذا الخطاب لن يمدنا إلا برؤى قاصرة أو مختلة، لا يمكن أن تسهم في التنظير لكيفية تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود على النحو المرجو.

المطلب الرابع

طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة

أهمية الخطاب المتعلق بطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة:

لا يعد الخطاب المتعلق بما ينبغي أن تكون عليه طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة فقط نتيجة طبيعة تنبني على كل الخطابات السالفة المتعلقة بطبيعة الإنسان

---

(١) أشرنا إلى نماذج من هذه الكتابات في هامش المبحث السالف.

والدولة والحقيقة وإنما يعد - أيضاً - الغاية الرئيسة التي تبرر التناول الدقيق والمتكامل لشتى جوانب هذه الخطابات. ذلك لأن ترسيم السبل التي يمكن خلالها تحقيق غايات التصور الكوني الإسلامي، يتحدد أساساً على ما يطرحه هذا الخطاب حول ماهية هذه السبل، ودور الإنسان «الفرد» وما يقيمه من مؤسسات مدنية في تحقيقها، ودور الدولة بمؤسساتها الرسمية المختلفة في ذلك أيضاً، وحول ما ينبغي أن يكون بين هذه الأطراف من علاقة متوازنة قادرة على ضبط التفاعلات التي تتم بينها دون أن يطغى طرف على آخر[1]، على النحو الذي يجعل هذه الحركة تسير في مسارات متوازية نحو غايات موحدة، محققة بذلك الأمر القرآني ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

ولا مراء أن هذه المهام الجليلة التي يضطلع بها هذا الخطاب، هي التي تجعله يحتل قلب الخطاب الأيديولوجي الإسلامي، ويهيمن على شتى الخطابات الفرعية (السياسة، والاقتصادية، والاجتماعية، الاتصالية.. الخ) التي تسعى إلى التنظير لسبل تحقيق هذه الغايات. وأي خطاب من هذه الخطابات لا ينطلق منه كمعيار مباشر يقيس على هداه مدى سلامة المعارف التي يطرحها، والغايات التي يسعى إلى تحقيقها، لن يقدم طروحاً يمكن أن ينظر إليها على أنها طروح إسلامية. وأني يكون ذلك إذا ما كانت المعرفة التي يطرحها ليس لها علاقة بالمعارف الإسلامية.. والغايات التي يسعى إليها لا تلتقي مع غايات الإسلام؟

بل إن أي خطاب فرعي يستند إلى خطاب منقوص أو مشوه لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الإنسان والدولة المسلمة، لا يمكن أن يمدنا إلا بطروح شوهاء، ولن يترتب على تطبيقه إلا نتائج مختلة، وبعيدة بدرجة أو بآخر ى عن إحرز الغايات الإسلامية.

وإذا كان غياب مثل هذا الخطاب المتكامل يخلق خللاً في الواقع، فإن خطورة

(١) ذلك لأن أي تجاوز لطرف في الدور المنوط به يمكن أن يحدث اختلالاً في مجمل العلاقات بين الأطراف.

هذا الغياب لا تقف عند هذا الحد، ذلك لأن هذا الواقع المختل سوف يسعى إلى إفراز خطابات تبرره وتدافع عنه وذلك على شتى المستويات[١]. بل إن هذا الواقع المختل سيفرز نظام اتصال خطابي متكامل على النحو الذي يتواءم مع هذه المصالح. وهو ما يعني أن اثر غياب هذا الخطاب لا يقف عند تشويه الأسس المعرفية التي يمكن على هداها بناء الخطابات السليمة فقط، وإنما يمتد إلى التحكم في العمليات الاتصالية التي يتم خلالها طرح هذه الخطابات ـ عبر تحديد ما يقال؟ ومن يقول؟ وكيف يقال. ومتى يقال؟ ولماذا؟ والغرض الذي يحمله المتحدث والذي يدفعه إلى القول[٢].

وهذه العناصر ذاتها إذا اختلت العلاقة بينها أو لم تتم الإجابة عليها بشكل سليم فإن هذا يعني، بدرجة أو بأخرى، احتمال وقوع الخلل في الحقيقة التي يسعى الخطاب لطرحها.. بل حتى لو لم تؤثر هذه الأمور في المعرفة التي يطرحها الخطاب بشكل مباشر، فإن أي تأثير سلبي لها على عملية إيصال الحقيقة ذاتها، يعني حدوث تحريف ما لهذه المعرفة أثناء نقلها، ومثل هذا التحريف قد لا يختلف الأثر الذي يترتب عليه ـ الماثل في سلوك أو بناء تصور أو اتجاه منحرف ـ عن الأثر الذي يترتب على التحريف الذي قد يصيب الحقيقة ذاتها. أما الحيلولة دون الحقيقة ودون وصولها

---

(١) ذلك لكون الخطاب الذي يفرز واقعاً مختلاً يصب بدرجة أو أخرى في صالح فئة ما، ومثل هذه الفئة المستفيدة ستسعى إلى بناء خطابات تعمل على تبرير هذا الواقع، وخطابات أخرى تعمل إلى تقويته وتدعيمه، وثالثة تسعى إلى محاربة وتسفيه كل ما يعارضه من خطابات، حتى لو كانت هي الحق بعينه. وبالطبع سوف يصبح القفز فوق الحقائق ولي أعناق النصوص في هذه الحالة أمراً وارداً بشدة، وهو ما يعني أن الخلل يفرز مزيداً من الخلل، بل قد يمتد هذا التحريف ليطال بعض جوانب الخطابات المعيارية الكبرى «التصور الكوني والإبستمولوجيا» التي يمكن أن تكشف ضلال خطابات ومسالك هؤلاء المنحرفين. على جانب آخر فإن من يطرح خطاباً يسعى إلى الوصول إلى الحقيقة سوف يجابه بعدة تحديات ـ من قبل هؤلاء، وعليه أن يصبر ويقدم كل ما يفرضه عليه دينه من تضحيات، حتى لو كان ذهاب الحياة ذاتها.

(٢) وتتحدد كل هذه الأمور تبعاً لما تتيحه العلاقة ـ التي يُنظر لها هذا الخطاب ـ من حريات خطابية «أو إعلامية» وحرية تملك وسائل الاتصال والوظائف المنتظر من هذه الوسائل الاضطلاع بها. وهو ما تفرد له الدراسة الفصل الأول من الباب الرابع.

إلى الجمهور المستهدف فإنه يتساوى في نتائجه النهائية مع الفشل في الوصول إلى الحقيقة ذاتها.

وهذا ما يعني أن غياب مثل هذا الخطاب الأيديولوجي لا يؤدي فقط إلى غياب إمكانية بناء خطابات فكرية سياسية واقتصادية واجتماعية. . الخ، وإنما يعني أيضاً غياب إمكانية بناء نظرية خطابيه إسلامية متكاملة، تعالج سبل تأسيس وبناء وتوصيل المعارف القادرة على تحقيق غايات الإسلام، على أسس راسخة. وهو الأمر الذي تتمحور حوله هذه الدراسة.

بل إن غياب تطبيق طروح هذا الخطاب الأيدولوجي ـ إن وجد ـ على النحو الأمثل، يعني عدم إمكانية التطبيق الأمثل للنظرية الخطابية الإسلامية، حتى ولو وجدت على المستوى التنظيري، مثلها في ذلك مثل شتى جوانب الحياة الاجتماعية وبمختلف أبعادها.

وهذا ما يبرز مزيداً من الأهمية التي يحملها بناء هذا الخطاب في تأسيس نظرية إسلامية للخطاب على أسس رصينة، كما يبرز ـ وبشكل مباشر ـ تلك الأهمية التي تحملها طروح النظرية الخطابية حول سبل تأسيس وبناء وتوصيل أي خطاب في تفهم الكيفية المثلى التي يمكن خلالها بناء هذا الخطاب الأيديولوجي وإيصاله لمتلقيه ـ مثله في ذلك مثل غيره من الخطابات بشتى مستوياتها ـ على النحو المرجو.

سبل بناء الخطاب الأيديولوجي على نحو متكامل:

يتطلب البناء المتكامل لهذا الخطاب ـ بالإضافة إلى مراعاة المقدمات المباشرة التي تشكل ملامحه التفصيلية ـ وهي المتعلقة بطبيعة الإنسان والدولة والحقيقة ـ إحاطة كاملة بمسلمات التصور الكوني الإسلامي وغاياته. وتعد غايات هذا التصور الكوني عاملاً رئيساً في تحديد ما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الإنسان والدولة، ذلك لأن أي جانب من جوانب هذه العلاقة لا يسهم في تحقيق هذه الغايات على الوجه الأكمل، يفتقد إلى مبرر طرحه وتطبيقه.

ومن ثم تعد قدرة هذا الطرح أو ذاك على الإسهام في تحقيق غايات هذه الغايات المعيار الذي يتم على هداه الحكم على مدى سلامة أي جانب من هذه

الجوانب من عدمه.. ولم لا؟ أليست الغرض من التفاعل الذي يأخذ صورة علاقة ما هو تحقيق غاية معينة؟ وهل ثمة سبيل للحكم على سلامة وسيلة ما، يفوق الحكم عليها في ضوء مدى كفاءتها في تحقيق الغايات التي وجدت من أجلها؟

غير أن هذه الوسائل لن تحقق غايات الإسلام على النحو الأكمل دون أن تلتزم السبل التي رسمها الوحي للتحرك نحو تحقيق هذه الغايات. وأي مسلك يند عن هذا السبيل، حتى لو بدا أنه يحقق غاية ما للإنسان أو للأمة المسلمة في حينها، فهو يحمل يقيناً ضرراً خافياً، على هذا الفرد أو على الأمة، اليوم أو غداً. لأن السبيل الوحيد الذي يحقق الخير المطلق هو الذي ينبني على الحق المطلق، وليس ثمة حق مطلق إلا عن علم مطلق.. وهل يمكن أن يكون مثل هذا العلم إلا لخالق العوالم؟ والذي أحاط بكل شيء علماً ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢].

ثم تأتي ضرورة القراءة الواعية للواقع الذي يعيشه الفرد المسلم والمجتمع المسلم. ومدى الفجوة بين هذا الواقع وبين تلك الغايات، ومعرفة الأسباب التي أدت إلى خلق هذه الفجوة، والخطابات التي تساند هذه الوضعية وتبررها، بل وتدافع عنها في شتى مناحي العلاقة بين الإنسان والمجتمع وتسفه من يخالفها، ومساحة الاختلاف بين هذه الخطابات المطروحة وحقيقة هذا الاختلاف وعلته وأثره على وحدة المجتمع المسلم وسبل تجاوزه. وسبل مجابهة الخطاب العلماني، وتجاوز الهيمنة التي يتمتع بها هو والخطابات المختلطة التي تدور في فلكه، على أغلب مناحي العلاقة بين الإنسان والدولة في المجتمع المسلم.

كما ينبغي أن يكون ثمة وعي بالمراحل التاريخية التي عاشها المجتمع المسلم وطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة عبر هذا التاريخ، والممارسات الإيجابية والسلبية لهذه العلاقة، بل ولا بد أن يكون ثمة إلمام بتجارب الأمم الأخرى عبر التاريخ البشري بحثاً عن بعض جوانب الإفادة من التجارب الناجحة للعلاقة بين الإنسان والدولة التي شهدتها بعض البلدان، وكيفية الإفادة منها على النحو الذي لا يتناقض مع الأسس الإسلامية.

وهكذا.. وفي ضوء الإلمام بكل تلك المقدمات يمكن بناء خطاب أيديولوجي متكامل حول هذه العلاقة وحول شتى تجلياتها (السياسية والاقتصادية... الخ) خطاب قادر على خلق توازن بين هذه الجوانب، وقادر على الانتقال بالمجتمع المسلم والإنسان المسلم مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون.

والواقع أن أي تقصير أو اختلال في الغاية أو الدوافع التي تقف وراء هذا الخطاب، أو أي تقصير في المنهج المتبع في بنائه، وفي الإلمام بكل مقدماته علي النحو الأكمل، يخلق خللاً حتمياً في بنية هذا الخطاب، ويخلق ـ من ثم ـ اختلالاً في العلاقة الفعلية بين الفرد والدولة، على النحو الذي يحدث انفصاماً أو اصطداماً بين حركتيهما وهو ما يعني ارتباكاً في الحركة يجعل قدرة أي تحرك من هذا النوع على تحقيق غايات الإسلام أمراً متعذراً.

وعلى قدر هذا الخلل على قدر المسؤولية التي تقع على منشئ الخطاب الذي تسبب في إحداث هذا الخلل. ولما كانت سلامة أي خطاب لا تعني ضمان سلام الحركة التي تهتدي به، فإن مسؤولية أي اختلال في الحركة التي تهتدي بهذا الخطاب تقع على عاتق المكلف بالحركة إلا أنه ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٠١].

* * *

خلاصة الباب الثاني

يمكن القول ـ في ضوء استعراضنا لمقولات التصور الكوني الإسلامي (المسلمات والغايات والوسائل) ـ إن هناك غياباً لخطاب موحد ومتكامل حول هذه المقولات، وهو ما أدى إلى سيادة عدد من الخطابات المتغايرة حولها، ولم يتمكن أي خطاب من هذه الخطابات من حسم أية قضية من القضايا الكبرى التي تتعلق بهذه المقولات، وهو ما فتح الباب واسعاً أمام الاختلاف بين هذه الخطابات، اختلاف وصل في بعض الأحيان ـ إلى حد التناحر.

وقد كان طبيعياً أن تخفق هذه الخطابات المتغايرة والمتناحرة في تحقيق غايات

الإسلام على النحو المأمول، ذلك لأن مثل هذه الغايات لن تتحقق على ذلك النحو إلا إذا كان الخطاب المتعلق بها وبمنطلقاتها وبوسائل تحقيقيها، خطاباً موحداً ومتكاملاً ولا تشوبه شائبة.

ولما كانت هذه الخطابات الإسلامية المتغايرة أو المتناحرة، يحقق وجودها ونموها مردوداً ما لدعاتها، فقد كان طبيعياً أن يسعى هؤلاء المنتفعون إلى دعمها وتثبيت أركانها، ولو كان ذلك على حساب الحق ذاته، مما خلق ـ ولا يزال يخلق ـ دائرة مفرغة من إنتاج الخطابات المختلة. وهو الأمر الذي مهد الطريق أمام هيمنة خطاب مغاير كلية للخطاب الإسلامي ـ على أغلب مناحي الفكر والواقع في المجتمع الإسلامي ـ هو الخطاب العلماني.

والواقع أن أي تجاوز لهذه الوضعية، التي لا تقف آثارها عند اختلال الخطابات الإسلامية الكبرى، وإنما تصيب على نحو حتمي كل الخطابات التي تنطلق منها كمعيار لها، مهما ابتعدت بينها وبين هذه الخطابات الأم الشقة.. إن أي تجاوز لهذه الوضعية لن يتسنى إلا عبر بناء خطاب كلي قائم على أسس برهانية لا يملك أي مسلم عاقل إلا أن يسلم بما ينتهي إليه من نتائج، وهو ما يضمن إنهاء الاختلاف على تناول هذه المقولات، بل ويمكن من تحقيق التوافق على ما يتم الانتهاء إليه حيال أي خطاب من الخطابات الفرعية التي تنبثق عن هذا الخطاب، كما يضمن سلامة أي حركة ـ تهتدي بهذا الخطاب ـ في سعيها لتحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود.. ولم لا وهي حركة تهتدي بالحق القائم على البرهان.

وإذا ما تحقق ذلك أمكن لهذا الخطاب الموحد والبرهاني أن يجابه هيمنة الخطاب العلماني الذي يرتكز إلى أسس ظنية محضة في كل طروحه، وأن يسترد المساحة التي يحتلها هذا الخطاب في فكر وواقع المجتمع الإسلامي.

ويتطلب بناء هذا الخطاب الكلي الموحد والبرهاني، تتبع كل مقولات التصور الكوني الإسلامي (مسلماته وغايته ووسائله) والعلاقة فيما بينها، استناداً إلى منهجية صارمة لا يستطيع أي مسلم عاقل أن يختلف مع النتائج التي يمكن أن تصل إليها.

وذلك بداية من المسلمة الأم التي يعد كل ما يطرح في التصور الكوني

الإسلامي نتيجة لها، وهي مسلمة الإيمان بالله إلهاً واحداً ومهيمناً على كل شيء في الكون.

ثم تأتي بعد ذلك ـ عملية قراءة المسلمة الفرعية الثانية وهي (الإيمان بالوحي مهيمناً على الإبستمولوجيا الإسلامية) وطرح السبيل الأمثل لتلمس الحقائق التي يحملها في ضوء ما يتم الانتهاء إليه من نتائج حول المسلمة الأم.

ثم تلمس بنية المسلمة الفرعية الثانية، وهي الإيمان باليوم الآخر باعتباره مستقر الغايات العليا، وذلك في ضوء فهم المسلمة الأم، وفي ضوء ما جاء به الوحي عن هذا اليوم، وعما يحمله من حقائق ينبغي أن تكون مقدمة أساسية من المقدمات التي يجب أن توضع في الحسبان عند بناء أي خطاب إسلامي علي نحو متكامل.

ثم قراءة الغايات التي جاء الإسلام لتحقيقها في هذا الوجود ـ انطلاقاً من الفهم التام لمسلمات التصور الكوني الإسلامي الثلاث ـ والتحديد الدقيق والبرهاني لدور الفرد السلم والدولة المسلمة في تحقيقها.

ثم تأتي بعد ذلك قراءة الوسائل التي يمكن عبرها تحقيق هذه الغايات، والتي ينبغي أن ينبني أي طرح حولها انطلاقاً مما يتم التوصل إليه من نتائج برهانية تتعلق بمسلمات التصور الكوني الإسلامي وغاياته.

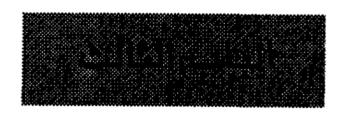
وطبيعياً أن أي إخفاق في قراءة أي من هذه الخطابات المعيارية والعلاقات فيما بينها على نحو برهاني، وطرح خطابات ظنية حيالها سوف يعني عدم إمكانية بناء أي خطاب يعالج أية مشكلة من المشاكل التي تجابه الفرد المسلم أو المجتمع المسلم على نحو برهاني.

ذلك لأن هذه الخطابات ـ وما ينبثق عنها من خطابات فرعية ـ تمد أي خطاب إسلامي يطرح حول أية قضية من القضايا بالمعايير المعرفية التي تمكنه من قراءة معطيات الوضعية الكائنة لهذه القضية على نحو برهاني، والمعايير الغائية التي يمكنه على هداها معايرة الغايات التي يمكن تحقيقها من التصدي لهذه القضية، والمعايير الوسائلية التي تمكنه من تحديد أفضل الوسائل التي يمكن عبرها الانتقال من الوضعية

الكائنة للقضية إلى الوضعية التي ينبغي أن تكون عليها.. ومن ثم، فإن أي اختلال في هذه الخطابات المعيارية، يعني إخفاقاً ما في ما يطرحه هذا الخطاب عن وضعية القضية المعطاة، أو عن الوضعية التي ينبغي أن تصبح عليها، أو عن سبل الانتقال إلى الوضعية المأمولة. وهو ما يعني أن مثل هذا الخطاب لن يتمكن من تحقيق النتائج التي يصبو إليها حيال القضية التي يعالجها.. على قدر ما في طروحه من خلل، ناهيك عما قد يفتحه هذا الخطاب الظني من أبواب الشقاق حول الطروح التي يقدمها، وما يخلفه من اختلال في أي خطاب ينبني عليه مستقبلاً.

وهكذا فمعالجة الخطابات المعيارية على أسس برهانية تعد بمثابة الأساس الرصين الذي يمكن على هداه أن ترشد النظرية الخطابية الإسلامي أي خطاب إسلامي إلى كيفية تأسيس المعرفة التي يطرحها على نحو برهاني.





الأسس الإبستمولوجية للنظرية الإسلامية للخطاب



مدخل

إذا كان اهتمام الباب السالف قد انصب على تلمس مسلمات التصور الكوني الإسلامي وغاياته ووسائله، والتي يتم الاهتداء بها في معايرة مدى برهانية أي معرفة خطابية من عدمه، فإن اهتمام هذا الباب ينصب على تلمس السبل التي يتطلبها تأسيس أي معرفة إسلامية وبنائها على نحو متكامل وبرهاني[1]، وذلك من خلال ما يأتي:

أولاً: التعرف على شروط شمول المعرفة التي يتم طرحها في أي خطاب، وشروط سلامتها، ومثل هذه المهمة لن تتحقق إلا عبر امتلاك خطاب إبستمولوجي إسلامي متكامل وبرهاني.

ولما كان هذا الخطاب الإبستمولوجي يفتقد ـ في واقعه الحالي ـ إلى التكامل أو إلى البرهانية في جل طروحه لكونه ينبثق من خطاب كلي (تصور كوني) غير متكامل وغير برهاني، فإن هذا يتطلب تلمس الملامح العامة التي يمكن على هدها إقامة طروح هذا الخطاب على نحو متكامل وبرهاني[2].

---

(١) أشرنا سلفاً إلى أن ثمة شروطاً ثلاثة رئيسة يتطلبها تحقيق البرهنة في أي خطاب هي: أولاً ـ امتلاك المعايير البرهانية التي يتم على هداها تحديد القضية وقراءة معطياتها، ثانياً ـ القدرة على الإحاطة التامة بشتى أبعاد القضية. ثالثاً ـ الاستنباط المنطقي الصارم للنتائج التي يمكن استخلاصها من المعارف التي يمكن وضع اليد عليها قياساً إلى المعايير التي نمتلكها. ثم البناء اللغوي الواضح القادر على نقل المعارف المطروحة داخل الخطاب على النحو المأمول.
وبالطبع تظل إشكالية الوصول إلى المعايير البرهانية الإشكالية الكبرى بين هذه الإشكاليات، تليها عملية الإحاطة بشتى معطيات قضية ما من القضايا متعددة الأبعاد، أما عملية البناء المنطقي أو اللغوي للخطاب فهي أمور يمكن التغلب عليها عبر دقة الاستدلالات والبناء اللغوي.

(٢) وذلك استناداً إلى الملامح العامة التي طرحناها حول كيفية بناء خطاب التصور الكوني على نحو برهاني.

ثانياً: الإحاطة بكيفية تأسيس المعرفة التي تتعلق بقضية ما على نحو متكامل، وهو ما يهيئ ـ من ثم ـ السبيل أمام الخلوص إلى نتائج برهانية حيال هذه القضية.

ثالثاً: تلمس سبل بناء المعرفة المعطاة منطقياً ولغوياً على نحو برهاني. حيث لا يكفي لتحقيق البرهنة الإحاطة بشتى المعارف المتعلقة بالقضية، وإنما لا بد أن يتم استخلاص النتائج من هذه المعارف على نحو منطقي صارم حتى يمكن أن تستحق هذه النتائج وصفها بالبرهانية.

ولما كان أي غموض في الرموز اللغوية المستخدمة في صياغة المقدمات والنتائج التي يتم طرحها عبر الخطاب. يمكن أن يهدم الجهود التي بذلت في عمليات تأسيس وبناء هذه المعارف على نحو برهاني.. فإن ذلك يستدعي استخدام رموز لغوية واضحة لا لبس فيها.

وهكذا.. إذا ما توافرت مقومات تأسيس أي خطاب على نحو برهاني، وإذا ما تمت عملية التأسيس هذه على نحو متكامل، وتمت عمليات البناء المنطقي واللغوي لهذا الخطاب على النحو المأمول، أمكن حينها أن يوصف هذا الخطاب بالخطاب البرهاني.

وطبيعياً أن أي إخفاق في أي مرحلة من هذه المراحل ـ لا سيما المراحل الأولى ـ كفيل بأن ينزل بهذا الخطاب من رتبة البرهان إلى رتبة الظن، وما يعنيه ذلك من احتمالية قبول البعض له ورفضه من قبل البعض الآخر، وما يخلقه ذلك من شقاق، ناهيك عما يخلفه ذلك الخطاب الظني في أرض الواقع الذي يهتدي به، من اختلال.

وعلى ذلك.. يتلمس هذا الباب الملامح العامة للإبستمولوجيا الإسلامية. وسبل تأسيس أي معرفة إسلامية وبنائها منطقيا ولغويا على نحو برهاني.

الفصل الأول

الملامح العامة للإبستمولوجيا الإسلامية



يتطلب بناء خطاب إبستمولوجي إسلامي على نحو برهاني متكامل، تلمس شتى أبعاد هذا الخطاب على ضوء المقدمات التي ينبثق عنها، وهي الماثلة في مقولات التصور الكوني الإسلامي (مسلماته وغاياته ووسائله)، وعلى ضوء إدراك النتائج التي يمكن أن تترتب عليه في أي خطاب إسلامي.

ويمكن القول: إن الإبستمولوجيا الإسلامية ـ مثلها في ذلك مثل أي إبيستمولوجيا أخرى ـ تهتم بمعالجة قضيتين رئيستين هما: مجالات الوجود التي يتم الإيمان بها، وسبل تأسيس وبناء المعارف الممكنة حول أي مجال من مجالات هذا الوجود.

ونستعرض فيما يأتي الكيفية التي يمكن أن تعالج بها الإبستمولوجيا الإسلامية هاتين القضيتين على نحو متكامل في مبحثين اثنين.



المبحث الأول

المعرفة في الإسلام: مجالها وحدودها ومصادرها

إذا كانت الإبستمولوجيا الوضعية[1] لا تؤمن إلا بوجود كل ما يمكن أن يدركه الحس، وهو بالطبع كل ما يقع في نطاق عالم الشهادة، فإن الإبستمولوجيا الإسلامية ترى أن الوجود ينقسم إلى[2]:

- **عالم الشهادة**: ويتضمن كل ما تقع عليه حواسنا أو ما يمكن الاستدلال على وجوده من خلال آثاره المحسوسة لنا.

- **عالم الغيب**: ويشمل كل ما هو كائن في هذا الكون أو سيكون ـ في علم الله ـ وهو ما لا تستطيع حواسنا إدراكه، وليس ثمة آثار محسوسة يمكن أن تبرهن عليه، والماثل في عالمي الملائكة والجن، وفي ما غاب عنا إدراكه في السماوات والأرض، وما أوجده الله من جنه أو نار أو ما سيوجده في اليوم الآخر ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ وَبَرَزُواْ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [إبراهيم: ٤٨].

---

(١) سيشير المؤلف في بعض المواضع إلى أوجه الشبه والاختلاف بين طروح الإبستمولوجيا الإسلامية والإبستمولوجيا الوضعية حول بعض النقاط، لإبراز مدى الشمول المعرفي الذي تتيحه الإبستمولوجيا الوضعية، ومدى قدرتها على توفير أهم شرط من شروط المعرفة البرهانية. وهو ما يمكننا من التعرف على مدى سلامة ادعاء الخطابات التي تنتمي لهذه الإبستمولوجيا، والتي تهيمن على أغلب مناحي الحياة الفكرية والمجتمعية في المجتمع الإسلامي، بعلمية ـ ومن ثم يقينية ـ طروحها من عدمها.

(٢) استفاد المؤلف في تقسيمه هذا من التقسيم الذي طرحه علي الكوراني لعالمي الغيب والشهادة انظر: علي الكوراني، الغيب والشهادة

Available at http://www.bolagh.com/mosoa/falsafn/u512anm.htm.24/4/03

- ثم يأتي قبل كل ذلك وبعد كل ذلك، والمهيمن على كل ذلك، والخالق لكل ذلك، وهو الله تعالى. . . . الله الذي يتجلى لنا وجوده في كل شيء في الكون، ذلك الكون الذي نلمح في كل شيء فيه آيات العظمة والقدرة والإبداع الكامل له سبحانه. . وإذا كان ـ الله سبحانه ـ هو بالنسبة للحواس غيب ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] إلا أنه بالنسبة للعقول ليس ثمة أظهر منه سبحانه، فلولاه ما وجد في الكون شيء، فالكون كله مخلوق له وقائم به، ولولا عنايته الدائبة لتلاشي كل ما في الكون في لمح البصر ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [فاطر: ٤١].

هذه هي أقسام الوجود في الرؤية الكونية الإسلامية. وإذا كانت هذه الأقسام هي مكونات الوجود ـ ومن ثم هي مجالات المعرفة ـ تجيب على تساؤل ما الوجود؟ وتحدد من ثم ملامح الانطولوجيا الإسلامية، وتحدد من ثم المساحة التي تتحرك فيها الإبستمولوجيا الإسلامية.. فإن الذي يحدد ملامح حركة الإبستمولوجيا الإسلامية في سعيها لاستقاء المعارف الممكنة حيال هذا الوجود هو الإجابة على تساؤلات ثلاثة. **الأول**: تساؤل إبستمولوجى خالص، وهو ما الذي يمكن معرفته عن هذا الوجود؟ **والتساؤل الثاني**: وعلى الرغم من كونه تساؤلاً إبيستمولوجيا في جوهره إلا أنه مستبطن بغايات التصور الكوني الإسلامي ووسائله، مما يجعل الإجابة عليه مؤطرة للمساحة التي ينبغي أن تتحرك الإبستمولوجيا الإسلامية في نطاقها. . هذا التساؤل هو ما الذي ينبغي معرفته مما يمكن أن نحيط به علما في هذا الوجود؟ أما **التساؤل الثالث**: فهو تساؤل يشكل بنية الإبستمولوجيا الإسلامية ذاتها وهو: كيف يمكن معرفة ما ينبغي معرفته في هذا الوجود؟

ولا محيص هنا من الإجابة على هذه التساؤلات على هدي النظر إلى الإبستمولوجيا الإسلامية في ضوء الموقع الذي تحتله في بنية التصور الكوني الإسلامي، وكيف أنها تتمحور حول مسلمة الإيمان بالوحي باعتباره حقيقة علوية مطلقة وهي المسلمة التي تعد نتيجة للإيمان بالله إلهاً واحداً مهيمناً عليماً حكيماً قديراً، وكيف أن الوحي ـ ومن ثم البنية الإبستمولوجية التي تتمحور حوله ـ يعد بعد

ذلك بمثابة المقدمة التي يتم استناداً إليها استقاء شتى المعارف التي تشكل ملامح عناصر التصور الكوني الإسلامي (مسلماته وغاياته ووسائله)[١] وما ينبثق عنها من خطابات فرعية أو جزئية. وما يعنيه ذلك من أن أي خلل في إدراك العوامل التي تشكل ملامح هذه البنية الإبستمولوجية سوف يخلف اختلالاً في شتى الخطابات التي تؤسس معارفها على هدي هذه البنية.

وفي سبيل معالجة ملامح هذه الإبستمولوجيا على هذا النحو يمكن تقسيم هذا المبحث إلى مطالب ثلاثة هي:

- ما يمكن معرفته في هذا الوجود.
- ما ينبغي معرفته من هذا الوجود.
- مصادر معرفة الوجود.

المطلب الأول
ما يمكن معرفته في هذا الوجود

لما كان الوجود يتكون في الإبستمولوجيا الإسلامية ـ كما أشرنا تواً ـ من عالم الشهادة وعالم الغيب ويأتي قبل هذين العالمين وبعدهما، ويعلو عليهما، الخالق المهيمن، سبحانه وتعالى، فإن هذا يعني أن إمكانية المعرفة الإسلامية تدور بالبديهة في حدود هذا النطاق، وفي حدود التفاعل بين مكونات الوجود[٢] والتي يمكن أن تأخذ الشكل التالي:

عالم الشهادة وسبل الاقتراب منه في الإبستمولوجيا الإسلامية:

ينضوي تحت عالم الشهادة كل ما يتعلق بالظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية والاجتماعية الحالية والماضية. كذلك ثمة ما هو من عالم الشهادة، ويعترف العلم

---

(١) بما فيها ما يتعلق بذات الخالق جل وعلا وصفاته، على النحو الذي عرضنا له في الفصل الأول من الباب السالف.

(٢) وإن اختلف المصدر الذي يمكن الاعتماد عليه في التعرف على كل قسم من أقسام الوجود هذه.

بوجوده وإن كانت إمكانية الإحاطة به لم تتيسر بعد، مثل ما يجري من تفاعلات وتغيرات في عالم الكواكب والمجرات، بل وفي باطن الأرض ذاتها. وثمة ظواهر أو كائنات تدق عن عالم الحس، وإن كنا نشعر بآثارها ولكن يصعب للحس أن يدركها مباشرة. ولعل الكثير من أنواع الميكروبات والفيروسات والأشعة والموجات ـ والتي ظلت أحقاباً كثيرة قبل اكتشافها وكأنها غير موجودة تماماً ـ من الأمثلة البينة على ذلك.

وهكذا؛ وكما كان وجود مثل هذه الأشياء التي اكتشفها العلم وجوداً مستقلاً عن اكتشافها أو عدمه؛ فطبيعياً أن تكون ثمة كائنات ـ سواء حية أو جمادات ـ تنتمي إلى عالم المادة لم يتح للعلم بعد اكتشافها، وربما لن يتاح له ذلك.

ولا تعدو هذه الكائنات التى تشكل عالم الشهادة أن تكون ذوات تحكمها قوانين ربانية معينة فى وجودها وحركتها ونموها وزوالها.. كما أن ثمة قوانين تحكم علاقتها بغيرها من الكائنات في هذا الوجود وتضبط الإيقاع فيما بينها بالصورة التي تحقق هذا التوازن المبهر الذي يحيط بنا في كل مظاهر الكون ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗاۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ۝٣ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا وَهُوَ حَسِيرٞ﴾ [الملك: ٣، ٤] ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ﴾ [القمر: ٤٩] ﴿..وَكُلُّ شَيۡءٍ عِندَهُۥ بِمِقۡدَارٍ﴾ [الرعد: ٨].

وإذا كان عالم الوجود المحسوس بهذا القدر من التنوع والتشابك والتعقيد بل والصيرورة في جانب منه، والثبات في جانب آخر، فإن الإحاطة التامة بكل ذلك ـ أو على الأقل الإحاطة بكل ما له أثر في حياتنا في هذا الكوكب ـ تبدو ضرباً من المستحيل. لأنه أمر تحكمه ضآلة قدرات هذا الكائن وقدره في هذا الكون. بل وضآلة قدر الأرض التي يحيا عليها بل والمجموعة الشمسية التي تنتمي إليها. وتبقى إمكانية الإحاطة ببعض الظواهر التي يمكن أن تقع في نطاق حواسه وآلاته وعلومه، هي الأمر المتاح. وإن كانت حقيقة هذه الظواهر وحقيقة العلاقات فيما بينها وبين غيرها من ظواهر الوجود، ومدى التأثير والتأثر، تبدو في حالات كثيرة أمراً يصعب الوصول حياله إلى كلمة فصل لاستحالة الإحاطة التامة بها.

يدلل على ذلك أن كثيراً من الظواهر التي ظن العلماء أنهم قالوا حيالها الكلمة الأخيرة في وقت من الأوقات، بدا بعد ذلك أن حكمهم هذا ليس إلا ضرباً من الظن، ولا يعدوا أن يكون طرحاً محكوماً بالنموذج الإرشادي الذي ينطلق منه هذا الحكم في معايرة الظاهرة محل الاهتمام وبما تتيحه الآلات من إحاطة ببعض جوانب هذه الظاهرة[1]. ومن ثم فإن الجزم بأن مثل هذا التفسير أو ذاك يمدنا بالكلمة الأخيرة هو نوع من المجازفة.

وإن كانت ثمة إمكانية للقول الفصل حيال بعض هذه الظواهر، فإن هذا الأمر لا ينطبق إلا على بعض الظواهر البسيطة التي قتلت بحثاً، وفي كل الحالات يظل إدراك مثل هذه الظواهر البسيطة بشكل مطلق وتعليل حقيقتها وحقيقة وجودها أمراً غير يسير.

و إذا كان الجانب المتعلق بالكائنات الطبيعية المشهودة، بهذا القدر من التعقيد فى إدراك معطياته، فإن إدراك معطيات الوجود الإنساني سواء ما يتعلق بالجانب الذاتي أو الجانب الاجتماعي أمر أكثر صعوبة. لكونه أكثر تشابكاً وخفاء وتعقيداً. كما أن بنية الكائن البشري نفسه لا تقف عند الجانب المادى الذي يتشارك فيه مع باقي الكائنات الطبيعية. وإنما ثمة جانب أعلى من ذلك يصعب أن يضع العلم المادي يديه عليه، ذلك الجانب هو الروح التي تهيمن على الجسد، وتحيله من مادة إلى كائن آخر هو الإنسان ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤].

وطبيعياً أن إمكانية إدراك كنه الكائن البشري دون إدراك حقيقة بنيته بشقيها المادي والروحي أمراً محالاً.

وهكذا.. فإن إدراك جوانب عالم الشهادة، سواء المتعلقة بالكائنات الطبيعية، أو بالإنسان يبدو أمراً عسيراً على العلم المادي. وطبيعياً أن ينبني على هذا الفهم المنقوص حكم منقوص، وعندئذ لا يمكن القول أن مثل هذا الحكم هو حق مطلق، أو معرفة يقينية، وإنما هو معرفه نسبية مشروطة صحتها بصحة مقدماتها.

---

(١) حول دور النموذج الإرشادي في تفسير الظواهر والاكتشافات انظر:
- توماس كون، مرجع سابق، ص ص٨٣، ٩٢.

وإذا كانت صعوبة الإحاطة بمعطيات عالم الشهادة شيء لا ينطبق على صاحب المنهج الوضعي وحده وإنما يمتد ـ أيضاً ـ إلى من يتبنى المنهج الإسلامي. فإن ما يمكن أن يكمل معرفة المسلم ويجعلها أقرب للصواب ـ حول هذه الظواهر ـ هو ما جاء به الوحي من كليات حول كل ما يتعلق بهذا العالم.

وإذا كان هذا الأمر أكثر وضوحاً في ما يتعلق بالظواهر الإنسانية والاجتماعية لاحتفاء الوحي بالحديث عن ملامحها العامة وقوانينها. فإن ما ذكره الوحي حيال الظواهر الطبيعية هو من قبيل الحديث الكلي الذي يربط الظواهر بعلة وجودها الحقيقية، وهي إرادة الخالق سبحانه وحكمته من خلقها، ويرسم العلاقة بينها وبين عالم الغيب، وذلك عبر تغير الزمان والمكان. . أما ما يرتبط بخواصها الدقيقة، وكل ما يمكن إدراكه بشكل مباشر، فقد تركه إلى الملاحظة العلمية البشرية، وهذا ما يجعل المعارف العلمية مشتركاً إنسانياً، وإن كان تفسير عللها الأولى أمراً استقل الوحي بالكلمة الفصل فيه.

وهكذا.. فالمعرفة الإسلامية، فيما يتعلق بعالم الشهادة، تستند في تفسيراتها العامة إلى حقائق الوحي المطلقة، وتستند في قراءتها الجزئية لنفس الأدوات العلمية التي هي قاسم مشترك بين العلماء في كل عصر، ومن ثم فهي حتى وإن كانت لا تمدنا بالكلمة الفصل في تفسير بعض هذه الظواهر ـ متساوية في ذلك مع المعرفة الوضعية ـ إلا أنها تمتلك الكلمة الفصل الموحى بها من قبل خالق هذه الظواهر حول عللها الأولى وحول مآلها وحول علاقتها بعالم الغيب.

أما فيما يتعلق بالجانب الإنساني، فإن المعرفة الإسلامية، وإن اعتمدت ـ مثلها في ذلك مثل المعرفة الوضعية ـ في قراءة المعطيات التي يمكن إدراكها من الجانب المحسوس من الظواهر الإنسانية على الاستقراء العلمي.. إلا أنها تتكئ على حقائق مطلقه، فيما يتعلق بالجانب المهيمن على الكائن البشري، وهو الجانب الروحى، كما أنها تتكئ على حقائق مطلقة حول الكليات التي يمكن على هداها تفسير مجمل الظواهر الإنسانية الذاتية والاجتماعية، وتجيب على الأسئلة الكبرى التي تتعلق بعلة الوجود والمصير، وكيفية السير نحو هذا المصير.

وفي ضوء ذلك فإذا كان الخطأ فى أي خطاب يستند لهذه المنهجية الإسلامية التي تحيط بشتى أبعاد الظاهرة البشرية والاجتماعية وتستند إلى معارف مطلقة موحي بها تفسر خلالها المعارف التي يمكن استقاؤها بالطرق العلمية حيال هذه الظواهر.. إذا كان الخطأ في هذا الخطاب هنا أمراً محتملاً، إذا لم تتوافر له الدقة الكافية في قراءة شتى هذه المعطيات، فإن الخطأ في أي خطاب يستبعد معارف الوحي من حسبانه في قراءة هذه الظواهر أمر مؤكد(١).

سبل معرفة الخالق وعالم الغيب الذي أخفاه عنا:

إذا كنا قد أسهبنا ـ إلى حد ما ـ في الحديث عن عالم الشهادة، فإن حديثنا عن القسم الآخر، وهو عالم الغيب وحديثنا عن خالق عالمي الغيب والشهادة، لا يحتاج إلى إسهاب لأن ما يمكن معرفته عن عالم الغيب ـ سواء ما وقع من أحداثه في الماضي، أو ما هو كائن الآن، أو ما سيكون ولو بعد حين ـ لا طاقة للعقل البشري في التفرد بالحديث عنه(٢)، لكونه لا يدخل مطلقاً تحت طائلة الحس، ومن ثم فإن ما

---

(١) حيث إن الاعتماد على المناهج البشرية المنبتة الصلة بالوحي والقاصرة على الحواس فقط لا يمكن الإنسان من فهم الحقيقة الكونية المعقدة والتعامل الايجابي معها، لذ لا بد من معونة إلهية تمكنه من إدراك الكون والظواهر الإنسانية على وجهها الصحيح حتى يستطع التفاعل الإيجابي معها بما يحقق رسالة الاستخلاف واستعمار الأرض بصورة هادفة متوازنه واضحة الأهداف والغايات.

ـ إسماعيل راجي الفاروقي، مرجع سابق، ص٣٢.

(٢) يقول راجح الكردي: إن عالم الغيب لا يمكن إدراكه ولا معرفة حقائقه بالبرهان العقلي الذي هو قمة ما يحكم به العقل كوسيلة للمعرفة ـ لان التجريد في إدراك الماهيات هو أمر ممكن في مجال المحسوسات والمواد الخارجية المشخصة، وإذا كنا لا ندرك موجودات عالم الغيب فكيف نقوى على أن نجرد منها ماهيات... وإن كان هذا لا يعني أننا نقف موقف الفلسفة النقدية التي ترد استحالة معرفة عالم الغيب أو «الميتافيزيقا» أو الشيء في ذاته عن طريق العقل النظري نظراً لانحصار حدود التجربة الإنسانية، فإننا نخالفها ونقول: إن بإمكان العقل النظري من خلال قوانين الشهادة أن يؤمن بمبدأ وجود عالم الغيب، ولكن التجربة الحسية والعقلية تعجز عن معرفة وإدراك كنه وتفاصيل عالم الغيب».

ـ راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القران والفلسفة، سلسلة الرسائل الجامعية (٨)، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢) ص١٦٩.

يمكن معرفته عنه يظل مصدره الوحيد هو الوحي الإلهي المنزل من قبل خالق هذا الوجود ذاته. وأي خوض في مجال هذه المخلوقات من قبل العقل بعيدا عن الوحي هو ضرب من العبث. وقد أمد الوحي العقل البشري بكل ما يهمه معرفته عن عالم الغيب وهي الأمور التي لها صله ما بحياة الإنسان في هذه الدنيا أو في الحياة الأخرى ولم يزد على ذلك شيئاً.

أما المعرفة المتعلقة **بالخالق** ـ عز وجل ـ فإن العقل السوي يستطيع أن يستدل على وجوده سبحانه ومدى قدرته وعنايته بخلقه من عالم الشهادة، وهو الأمر الذي يلزم هذا العقل الإيمان بوجود هذا الخالق العظيم، ذلك الإيمان الذي جعله الخالق ـ عز وجل ـ أمراً مركوزاً في الفطرة ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

وعلى الرغم من أن العقل يستطيع أن ـ يدرك كما أشرنا إلى ذلك سلفاً ـ بعض صفات الخالق سبحانه استنباطاً من آياته المبثوثة في الكون، فإن معرفه ذات الخالق (سبحانه وتعالى) ومجمل صفاته وعلاقته بمخلوقاته وواجباتهم قبله يظل مصدرها الوحيد الوحي، وأي حديث عن هذه الأمور خارج نطاق الوحي هو من قبيل الظن الذي لا دليل عليه. وقد أمدنا الوحي بالفعل بكل بما يهمنا من معارف حيال تلك الأمور.

وهكذا . . فالذي يمكن معرفته في ظل الإبستمولوجيا الإسلامية أشمل بكثير مما يمكن معرفته في ظل الإبستمولوجيا الوضعية، لكونه يستبطن مجال المعرفة الوضعية برمته، ثم يتجاوزه إلى ما وراء هذا المجال، وهو ما يتعلق بعالم الغيب، وما يتعلق قبل كل ذلك بخالق عالمي الغيب والشهادة. . مما يمنح الإبستمولوجيا الإسلامية بناءً متكاملاً ومعياراً كلياً، يمكن على هداه فهم جزئيات هذا الوجود. والتحرك ـ بناء على ذلك الفهم ـ حركه رشيدة[١]، نحو تحقيق الغايات العليا في هذا الوجود.. تلك

---

(١) حول تميز المعرفة الإسلامية بتكاملها عن الوضعية انظر:

ـ إسماعيل راجي الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية» مجلة المسلم المعاصر بيروت عدد ٢٠ محرم ١٤٠٠، ص٣٢. =

الحركة التي لا يمكن أن تتحقق لنا بمعارفنا الجزئية وحدها وإنما لا بد لها أن تهتدي بنور الوحي ﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ الملك: ٢٢].

المطلب الثاني

ما ينبغي معرفته عن هذا الوجود

تتحدد إجابة الإبستمولوجيا الإسلامية عن تساؤل ما الذي يمكن معرفته عن هذا الوجود؟ - كما أشرنا آنفاً - على هدى الغايات التي يتبناها التصور الكوني الإسلامي. . ذلك لأن تحقيق هذه الغايات، سواء ما تعلق بالفرد أو الأمة المسلمة هو النبراس الذي يتم على هداه معايرة ما ينبغي السعي للبحث فيه ومعرفته، وما لا طائل من التعرف عليه، وليس له أي مردود في تحقيق هذه الغايات.

وهكذا؛ فأي خطاب لا يسهم في تحقيق منفعة ما تسهم في تحقيق غايات الفرد المسلم أو المجتمع المسلم يعد لغواً لا طائل منه، وقد أثني القرآن على من يعرض عنه ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝٢ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ١ - ٣].

بل ثمة قول مشهور - في هذا المعني للإمام الشاطبي يكاد يجري مجرى القاعدة الأصولية وهو أن «كل مسالة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، والعمل هنا هو عمل القلب والجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً»[1].

= - محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، كتاب الأمة عدد ٦ (الدوحة: ١٤٠٤) ص٦.
- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج٣، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤) ص ص١٦٢، ١٦٥.

(١) أبو إسحق الشاطبي، مرجع سابق، ج١، ص٢٠.
وفي ذات الموضع يقول وليم جيمس: إن التفكير هو أولاً وآخراً ودائماً من أجل العمل، وتصورنا لأي شيء ندركه بالحس ليس في الواقع إلا أداه نحقق منها غاية ما.. إن الحق ليس إلا التفكير الملائم لغاية كما إن الصواب ليس إلا الفعل الملائم في مجال السلوك.
انظر: توفيق الطويل، مرجع سابق، ص٣٩٦.

وتنقسم المعارف التي يتطلبها تحقيق غايات الإسلام، إلى معارف تتعلق بما يمكن أن يحقق أو يسهم في تحقيق هذه الغايات على الوجه الأمثل. ومعارف تتعلق بكل ما يمكن أن يحول بين هذه الغايات وبين تحقيقها على المستوى الفردي والجماعي، وفي كل مجالاتها الاجتماعية أو الطبيعية، الدنيوية أم الأخروية، للتصدي لها.

ويتطلب طرح المعارف القادرة على تحقيق ذلك إحاطة تامة بالمنطلقات الإسلامية ـ وهي الماثلة في مسلمات التصور الكوني ـ والغايات التي يتم السعي إليها، والواقع الذي يعيشه المجتمع المسلم والفرد المسلم، ومدى الفجوة بين هذا الواقع وبين تلك الغايات.

وفي ظل القصور الذي يشوب خطاب غايات التصور الكوني الإسلامي ـ نتيجة لقصور خطاب مسلمات هذا التصور[١] كان طبيعياً أن يختل التصور المتكامل للمسار الذي ينبغي أن تسير فيه المعارف الإسلامية سعياً إلى تحقيق هذه الغايات.. وأن يحدث ـ من ثم ـ خلل في الإجابة على التساؤل الذي نحن بصدده. وهو ما الذي ينبغي أن نعرفه في هذا الوجود؟ وهو ما أدى إلى ضياع كثير من الجهود في البحث عن معارف عديمة الجدوى، أو أمور لا يعدو ما يمكن الوصول إليه من معارف حيالها، أن يكون في النهاية ظنوناً لا حقائق.. ولعل ما آل إليه الحال في علم الكلام دليل بين على ذلك[٢].

كذلك ما نلمحه في جانب من البحث الفقهي الذي كان يتناول أموراً افتراضية[٣]، يصعب أن تقع، والانشغال بأمور فرعية أورثت الأمة تفرقاً كان ولا يزال عقبة كئوداً في سبيل تحقيق غايات الأمة.. وغير ذلك من الخطابات التي كانت تضخم أموراً صغيره على حساب التفريط في قضايا كبرى ومصيريه للأمة.

---

(١) وذلك على النحو الذي عرضنا في الفصل الأول من الباب السالف.
(٢) قارن: عمر عبيد حسنة، مقدمة الغزو الفكري، مرجع سابق، ص ص١٥، ١٧.
ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي. مرجع سابق، ص٢٤.
(٣) انظر، محمد الوكيلي، مرجع سابق، ص ص٢٢، ٢٣.

على جانب آخر كان طبيعياً في ظل غياب خطاب متكامل وبرهاني للغايات التي ينبغي أن تسعى الأمة المسلمة إليها، أن يصيب الخلل غايات جل الخطابات التي طرحت في الساحة الإسلامية، والتي تمحور همها ـ غالباً ـ حول تحقيق أهداف قاصرة لا تتجاوز الدفاع عن المذهب أو الفرقة التي ينتمي إلهاً منشئ هذا الخطاب أو ذاك، أو تسعى جاهدة إلى تبرير الواقع الذي يضمن تحقيق مصالح فئة ما، حتى لو كان ذلك على حساب الأمة كلها، كما كان هو الحال في الكتابات التي عملت على التنظير لكيفية سياسة الأمة، والتي تشتهر بمسمى الآداب السلطانية[1]. وهذا ما جعل إمكانية تحقيق غايات الأمة ـ في ظل الخلل الذي يضرب البنية المعرفية التي من المفترض أن تمثل الخريطة التي تهتدى بها حركتها نحو غاياتها ـ أمراً متعذراً.

وهكذا؛ لا تكتمل عقلانية المعرفة في الإبستمولوجيا الإسلامية بمجرد معرفة كل شيء عن الظاهرة، والانتقال من هذه المعرفة إلى النتيجة التي تترتب عليها بشكل صحيح دائماً. وإنما لا بد من مراعاة مقدمة عقلية هامة، وهي التي تتعلق بالعلة الكامنة خلف تناول هذه الظاهرة بالبحث والاستقراء، والمردود الذي يمكن أن يتحقق مقابل الجهد الذي يبذل فيها . . ولا مراء، إنه إذا ما كان المردود ضئيلاً، أو معدوماً، حتى ولو على المستقبل البعيد. فإن البحث في هذه الظاهرة، حتى وإن بدا معقولاً، إلا أنه لا يستند إلى مبرر مقبول.

وثمة جانب آخر ينبغي الالتفات إليه، إذا ما تعددت القضايا التي تحتاج إلى التصدي لها في أن واحد وهو ضرورة مراعاة مدي أولوية تناول قضية ما من القضايا. فالأكثر جدوى وأثراً في تحقيق الغايات، ينبغي أن يكون مقدماً في التناول عما سواه.

كما ينبغي أن يكون الشخص أو المؤسسة الأكثر إحاطة بهذه القضايا والقدرة على طرح حلول متكاملة، لقضية ما مقدم علي سواه في التصدي لهذه المهمة.

ولا مراء أن أي إخفاق في تقدير حجم الغايات التي تقف خلف تناول قضية ما، أو في إدراك مدى أولوية تناول هذه القضية على غيرها من القضايا، أو في

---

(١) أشرنا إلى طبيعة الغايات التي عملت هذه الكتابات على تحقيقها في الفصل السابق.

مستوى التناول الذي يتم لهذه القضية، يعني إخفاقاً في تحقيق غاية ما من غايات الإسلام في هذا الوجود.

وطبيعياً أن الأداة الرئيسة التي يمكن خلالها تحاشي هذه الإشكالية أو إشكالية اختلاف التصورات حول الغايات التي ينبغي إحرازها في موقف ما، أو حيال أولوية أمر على آخر، هو توافر خطاب «غايات» مؤسس على نحو برهاني، على النحو الذي يمكن من الاحتكام إليه عند أي خلاف.

بل إن توافر مثل هذا الخطاب البرهاني هو الذي يمكن منشئ الخطاب من التثبت من مدى سلامة الغاية التي تدفعه إلى طرح خطابه هذا، لا سيما إذا ما كان هذا الخطاب يعالج قضية نظرية ليس ثمة غاية حاضرة يدعو المتلقين للتحرك إلى تحقيقها.

وإن كان إدراك الغايات التي يمكن إحرازها من وراء طرح خطاب ما، تتطلب إدراكاً تاماً للموقع الذي يحتله الخطاب الذي يعالج هذه القضية من الخطاب العام الذي ينتمي إليه. وموقعه من الخطاب الإسلامي الكلي، وهل يحتل هذا الخطاب موقعاً رئيسياً أم موقعاً فرعياً، وأثر ذلك على ما ينبثق عنه من خطابات، وعلى النتائج التي يمكن أن تترتب عليه في الواقع التطبيقي بدقة.

المطلب الثالث
مصادر المعرفة في هذا الوجود

تخضع الكيفية التي يمكن خلالها الحصول على المعرفة، والتي تجيب على تساؤل «كيف يتسنى لنا أن نعرف ما ينبغي لنا معرفته عن هذا الوجود؟» . . .تخضع هذه الكيفية لطبيعة أقسام الوجود التي تشكل ملامح الانطولوجيا الإسلامية، ولطبيعة المصادر المتاحة أمام العقل المسلم التي يمكن خلالها استقاء معارفه عن هذا الوجود.

وإذا كانت الإبستمولوجيا الوضعية تسقط من حسبانها كل ما يعلو على الحس؛ ويقتصر مصدر المعرفة لديها علي الخبرة البشرية وحدها، فإن الإبستمولوجيا

الإسلامية وعلى الرغم من كونها تعتبر الخبرة البشرية مصدراً رئيسياً لمعرفة ما هو محسوس، إلا أنها تعتمد في استقاء معارفها حيال ما يعلو على الحس ـ وهو ما يقع في نطاق عالم الغيب بل وفي ما يعلو من عالم الشهادة على الحس ـ على مصدر علوي يمدها بالحقائق المطلقة، ألا وهو الوحي الإلهي المقدس.

وفيما يأتي نعرض لملامح هذين المصدرين ـ وهما الخبرة البشرية والوحي ـ وطبيعة المعرفة التي يمكن استقائها منهما، وما بينهما من تداخل[1].

١ ـ الخبرة البشرية:

نقصد هنا بالخبرة البشرية كل ما يمكن أن يصل إليه العقل البشري من معارف استناداً إلى تجارب أو مشاهدات أو خبرات مباشرة يمر بها صاحبه أو غير مباشرة وهي الماثلة في الإفادة من خبرات الآخرين وتجاربهم ومشاهداتهم. أو ما يمكن أن يصل إليه العقل عبر استخلاص نتائج عقلية ما تستند إلى كل ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر. بما فيها النتائج التي تكاد تكون عقلية محضة أو حتى خياليه محضة، وليس لها أي ارتباط مباشر بالخبرة البشرية ذلك لأن هذه النتائج أو المعارف أو الخيالات العقلية لا تخرج في النهاية عن حدود ما خبره الإنسان أو استمده من غيره في هذا الوجود، أياً كانت هذه الخبرات أو المعارف، وأياً كانت هذه الطروح العقلية طروحاً سليمة، أم تجافي الواقع أو المنطق.

وهكذا.. يمكن أن يحوي مصطلح الخبرة البشرية كل ما يقع في نطاق المعرفة البشرية الخالصة، وكل ما يمكن أن ينبني على هداها من نظريات حيال أي أمر من الأمور بل وما يمكن أن ينبني عليها من أنساق كلية تفسر الوجود برمته.

---

(١) ثمة من يقسم مصادر الوصول إلى الحقيقة إلى ثلاثة وهي الوحي والعقل والحس انظر:
- عبد الهادي النجار، العقل والسلوك في البنية الإسلامية، (تونس منشورات مطبعة الجنوب، ١٩٧٩) ص ص٨٣، ٨٤.
- إسماعيل راجي الفاروقي «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية» مرجع سابق ص٣٢.
- نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص ص٩٠، ٩١.

والواقع أن الحس أداة لوصول العقل إلى معرفة ما، وليس مصدراً معرفياً مستقلاً عن العقل.

وقد أشار لهذا المعنى «جون كوزي» عندما ذكر أن كل فيلسوف يبنى تصوراته للعالم بناء على التماثل الذي يلمسه بين ملامح معينة أثارت اهتمامه في هذا الكون[1].

غير أن عدم قدرة العقل البشري على الإحاطة بكل معطيات الوجود المحسوس، وبالعلاقات فيما بين هذه المعطيات، والتغيرات التى يمكن أن تصيب هذه المعطيات أو تصيب العلاقات القائمة بينها، يجعل أية إجابة على التساؤلات المتعلقة بالقضايا الكبرى في هذا الوجود إجابات قاصرة وغير مبنية على يقين.

والحقيقة أن الإحاطة التامة والعلم الكامل والراسخ الذي يمكن أن نقيمه على الخبرة البشرية، هو أمر عسير المنال، اللهم إلا في تلك الأمور الجزئية أو في بعض الظواهر الطبيعية التي يمكن قياس معطياتها بدقة.

وهكذا.. تظل الخبرة البشرية وحدها، والتي لا تمدنا إلا بمعارف جزئية ومتغيرة، غير قادرة على أن تمنحنا إجابات حاسمة ونهائية على أي تساؤل من التساؤلات الكبرى في هذا الوجود ـ وعلى رأسها تلك التي تتعلق بوجود الإنسان ذاته وغاياته ومصيره وسبل تحقيق هذه الغايات ـ حتى وإن بدت بعض الإجابات التي أمدتنا بها الخبرة الفلسفية تحمل جانباً من الصواب.

ولما كانت الخبرة الإنسانية هي مشترك بشري عام، فإن ما ينطبق من قصور على المعارف التي يتحصل عليها الشخص المؤمن بالمذهب الوضعي ينطبق بالطبع على نظيرة المسلم.

---

(١) - John Kozy, Jr, Op.cit, p.141.

ـ انظر كذلك ما ذكره روبرت سكوت من أن ليس ثمة حجة من الحجج التي يمكن أن يطرحها الإنسان لا تعتمد على خبرات الإنسان في التدليل عليها أو في تدعيمها.

- Robert L Scott, "Viewing Rhetoric as Epistemic" in L. Lucaites and Others (eds.) Contemporary Rhetorical Theory (N. Y: The Guilford Press 1999), p128.

وفي ذات المعنى انظر:

- Sonya K. Foss, Karen A. Foss and Robert Trapp, Op.cit, pp.166.

وإذا كان ذلك يبدو لنا أمراً بديهياً في فهم الكثير من القضايا والمعطيات التي تتعلق بالعالم الفيزيائي والإفادة منه في تطوير الحياة فإنه ينطبق ـ أيضاً ـ وإن كان بدرجة أقل ـ على كثير من الجوانب المتعلقة بالوجود الإنساني الفردي والاجتماعي. وهذا ما يجعل سعي الإبستمولوجيا الإسلامية لاستخدام أفضل وأحدث المناهج والأدوات للحصول على هذه المعارف أمراً حتمياً حتى تتسنى الإحاطة بالمعارف الأولية التي تمكنها من الوصول إلى بناء أنساق معرفية قائمة على مقدمات دقيقة[١].

ولا مراء أن ما يمكن الوصول إليه من معارف عبر الخبرة البشرية وباستخدام الأدوات العلمية المناسبة في كل جانب من جوانب الوجود (الطبيعي والبشري) يعد ركيزة هامة في الوعي بدقائق هذا الوجود، وهو ما يمكن من فهم العالم الطبيعي على النحو الذي يسهم في تحقيق غايات المجتمع الإسلامي على الوجه الأمثل، هذا من ناحية، ويمكن (فيما يتعلق بالجانب الإنساني) من تعميق درجات الوعي بمفردات الحياة البشرية، بالصورة التي تساعد في تحقيق بناء المجتمع الإسلامي الأمثل.

وإذا كانت المعارف التي يمكن استقاؤها من الخبرة البشرية غير قادرة بمفردها على أن تمدنا بإجابات نهائية حول القضايا الكبرى، وهذا ينطبق تماماً على الإبستمولوجيا الوضعية . فإن ما يجعل الإبستمولوجيا الإسلامية تنجو من هذا المأزق هو كونها تمتلك مصدراً علوياً يمدها بالحقائق المطلقة التي تمنحها الإجابة الحاسمة لكل التساؤلات الكبرى التي تكتمل بها المنظومة المعرفية، ليست فقط المتعلقة بعالم الشهادة وإنما ـ أيضاً ـ بكل ما يهم الإنسان فيما غاب عنه. هذا المصدر هو الوحي الإلهي.

٢ ـ الوحي الإلهي كمهيمن على الإبستمولوجيا الإسلامية:

لا مراء أن إمكانية ضمان برهانية المعارف التي يحملها أي خطاب يدور في

---

(١) وفي هذا يقول عبد الحميد أبو سليمان «أما وسائل البحث العلمي التي تستند إلى حس الإنسان وعقله وإدراكه، فكلها وسائل يقبلها الفكر الإسلامي ويتطلع إلى استخدامها وتطويرها للوصول إلى آفاق أعلى وأبعد من المعرفة الإسلامية».

ـ عبد الحميد أبو سليمان، «معارف الوحي، المنهجية والأداء»، مرجع سابق، ص١٠١.

فلك الإبستمولوجيا الوضعية الرافضة للاستعانة بأي مصدر معرفي علوي يمدها بالحقائق العلوية المطلقة، أمر بعيد المنال. لكون الوصول إلى معارف، أو حقائق برهانية حيال القضايا التي عالجها الخطاب الأم، وهو خطاب التصور الكوني، أمراً يعلو على قدرة العقل البشري. . وهو ما يجعل شتى الخطابات التي تنبثق عن هذا الخطاب تقوم على مقدمات ظنية محضة[1].

---

(١) لا تخرج النتائج التي يمكن أن يخلص إليها من يعتنق الإبستمولوجيا الوضعية ـ حيال أي قضية من القضايا ـ عن حدود معارفه وخبراته وتصوراته وقدراته. وهو ما يعني أن سلامة هذه النتائج، رهن بسلامة هذه المعارف والخبرات والتصورات، ورهن بالقدرة على قراءة معطيات القضية على ضوء كل ذلك والخلوص إلى نتيجة منطقية حيالها.
وتعد المعارف والخبرات والتصورات التي يمتلكها الشخص الوضعي، بمثابة المعايير التي تمده بالمقدمات الكبرى التي يعاير عليها شتى أبعاد القضية محل اهتمامه، حتى يصل إلى الحكم النهائي. كما تمده هذه المعارف والخبرات والتصورات بالغايات التي يمكن إحرازها من التصدي لهذه القضية والوسائل التي يمكن خلالها تحقيق هذه الغايات. وطبيعياً أن أي اختلال أو قصور في هذه المعارف أو الخبرات أو التصورات أو القدرات، يعني أن النتيجة التي يمكن الوصول إليها هنا نتيجة قاصرة.
والإشكالية الحقيقية أن ما يمتلكه الشخص الوضعي من معايير معرفية وغائية ووسائلية، حيال أية قضية، هي في الواقع نتائج لمعايير معرفية وغائية أكبر، فهو عندما يطرح خطاباً حول تصوره لما ينبغي أن يكون عليه نظام الانتخابات البرلمانية ـ مثلاً ـ محكوم في طرحه بالمعايير المعرفية والغائية والوسائلية التي يتبناها حيال موقع هذه الانتخابات من العملية السياسية برمتها، وهذا المعايير محكومه بالمعايير المعرفية والغائية والوسائلية التي تهيمن على خطاب النظرية السياسية التي ينطلق منها، والتي هي بدورها محكومه بمعايير الخطاب الأيديولوجي الذي تنتمي إليه والخطاب الأيديولوجي بدوره محكوم بالمعايير المعرفية والغائية للخطاب الكلي أو التصور الكوني العلماني الذي ينبثق عنه. وهو ما يجعل سلامة المعارف التي يعاير مصدر الخطاب على هداها المعارف التي تطرحها أمامه قضية ما، والغايات التي يمكن تحقيها من وراء التصدي لهذه القضية، ووسائل تحقيق هذه الغايات. رهن بسلامة شتى الخطابات التي تعلو هذا الخطاب. هذا بالإضافة إلى كونها رهناً بالقراءة الدقيقة للواقعة ودقة عمليات استنباط النتائج النهائية.
ولما كانت هذه الخطابات الأم خطابات قاصرة فقد كان من الطبيعي أن يصيب القصور شتى الخطابات التي تنبثق عنها.

ومثل هذا القصور الذي يتعاور الإبستمولوجيا الوضعية، لا وجود له في الإبستمولوجيا الإسلامية، لأن الإبستمولوجيا الإسلامية تمتلك بالإضافة إلى احتفائها بالخبرة البشرية ـ مصدراً علوياً تستقي منه الحقائق المطلقة، هذا المصدر هو الوحي الإلهي. وهو المصدر الذي يمكن للعقل المسلم أن يعاير على هداه مدى سلامة أية معرفة يمكن أن يصل إليها حيال أية قضية من القضايا، على نحو يمكنه من وضع يده على الحقيقة أو الاقتراب منها.

غير أنه ينبغي لنا أن نتساءل: إذا كان الوحي يحمل الحق المطلق حيال شتى القضايا التي عالجها، والتي تكاد تغطي شتى مناحي الحياة، ما بين معالجة تفصيلية وما بين قواعد عامة لسبل التعامل مع مستجدات هذه الحياة.. فلمَ لا نلمح انعكاساً لهذا الحق في مسالك المسلمين مجتمعاً وأفراداً؟ ولمَ نلحظ ما يحياه المسلمون من حاضر مفجع؟

الواقع أن الإجابة على هذا التساؤل لا تتعلق بالوحي ذاته، وإنما تكمن في الكيفية التي يتم خلالها قراءة نصوص الوحي، والانطلاق من هذه النصوص كمعايير ـ أو مقدمات كبرى ـ يتم على هداها معايرة أبعاد أية قضية من القضايا المعطاة[1]، وصولاً إلى استنباط النتيجة أو النتائج النهائية التي يمكن على هداها التعامل مع هذه القضية.

وجانب الإشكالية هنا هو التعامل التجزيئي مع نصوص الوحي، وعلى النحو الذي يتوافق مع المعايير التي يمتلكها الشخص الذي يسعى إلى علاج قضية ما من القضايا التي تحمل جديداً ما بين ثناياها.. هذا من ناحية، كما أن ما يطرحه من قراءة لأي نص من النصوص التي يعالج على هداها القضية محل اهتمامه هو أمر يخضع لحدود فهمه ـ الذي قد يستقيه من مذهب ما ـ للفرع الذي تنتمي إليه هذه النصوص. كما أن فهمه لهذا الفرع، رهن بفهمه لموقع هذا الفرع من القضية الكلية التي ينتمي إليها. وفهمه للقضية الكلية رهن بدوره لفهمه لموقع هذه القضية من القضايا التي

---

(١) يعد ما يمكن الوصول إليه من نتائج عبر قراءة تفاصيل أية قضية بمثابة المقدمة أو المقدمات الصغرى، إذا ما نظرنا إلى عملية تناول القضية في صورة بنية منطقية.

تشكل بنية الوحي، وفهمه لبنية الوحي رهن لفهمه لبنية الخطاب الإسلامي الكلي[1].

ولا مراء أن أي احتلال في فهم العلاقة المنطقية الصارمة القائمة بين هذه المقدمات كفيل بأن يجعل المقدمات المباشرة التي يتم على هداها قراءة النصوص المعطاة مقدمات مختلة، مما يجعل قراءة هذه النصوص قراءة مختلة، ومن ثم معايرة القضية محل الاهتمام معايرة مختلة وهو ما يعني اختلال الخطاب الذي يطرح حيال هذه القضية.

وطبيعياً أن تجاوز هذه الإشكالية التي تفسر إخفاق الأمة المسلمة في تحقيق غايات الإسلام على نحو كامل في هذا الوجود وافتراق هذه الأمة إلى فرق ومذاهب متعددة متغايرة وأحياناً متناحرة، إن تجاوز هذه الإشكالية لن يتسنى دون وجود قراءة برهانية متكاملة لشتى نصوص الوحي. .. قراءة تحدد المقدمات الأم التي تدور حولها كل نصوصه، ثم تتبع النتائج المباشرة التي تنبثق عن هذه المقدمات ثم النتائج التي تنبثق عن هذه النتائج ـ التي تصبح هنا مقدمات ـ وهكذا؛ إلى أن تتم قراءة العلاقة المنطقية الصارمة بين شتى نصوص الوحي ومدى الديناميكية في علاقتها بالواقع.

وأي خلل في هذه القراءة يعني بالبديهة خللاً في فهم الإجابات التي يقدمها الوحي على التساؤلات الكبرى، وكل ما ينبثق عنها من تساؤلات وإجابات، ومن ثم تصبح أية استعانة بالوحي لاستلهام المعيار الذي يمكن عبره التعامل مع قضية ما من القضايا المجتمعية المتجددة وغير المتناهية ـ استعانة خاضعة لطبيعة الفهم الخاص الذي يمتلكه صاحب هذه القضية لنصوص الوحي، وللعلاقات فيما بينها، وليست لحقيقة هذه النصوص أو للعلاقات الحقيقية القائمة بينها.

وهو ما يجعل ـ من ثم ـ القراءة التي تتم لأبعاد هذه القضية، أو للغايات التي ينبغي أن يتم السعي إلى تحقيقها من وراء التصدي لها، عرضة للانحراف على قدر

---

(١) على الرغم من تسلسل وتعدد المقدمات التي تقف خلف المقدمات المباشرة التي تتم على هداها قراءة نص ما أو أكثر من نصوص الوحي، إلا أنه وفي كل الحالات لا بد أن تنبني هذه القراءة على فهم ما لكل هذه المقدمات بغض النظر عن سلامة هذا الفهم من عدمه وعن الوعي بحضور هذه المقدمات أم عدم الوعي بها.

الخلل الذي يصيب فهم صاحب هذه القراءة لبنية الوحي. بل ولبنية التصور الكوني الإسلامي.

وهذا ما يشير إلى أن أي تفعيل للدور الذي يقوم به الوحي في ترشيد حياة الإنسان المسلم والمجتمع المسلم، على النحو الذي يجعلها تسير في تناغم نحو تحقيق غاياتها العليا، لن يتحقق دون القراءة البرهانية لبنية الوحي، وللموقع الذي يحتله في بنية التصور الكوني الإسلامي.

بل إن اليقين الذي يمتلكه كل مسلم بطلاقة حقائق الوحي، وما يعنيه ذلك من أنه إذا ما عاير مسالكه تبعاً لنصوص هذه الوحي من أنه يسير على الحق المطلق دون أي التفات إلى أن أي اختلال في قراءة هذه النصوص وموقعها من بنية الوحي، بل ومن بنية التصور الكوني الإسلامي، سوف يترتب عليه حتماً نتيجة مختلة.. إن مثل هذا اليقين، هو الذي يفسر لنا شدة الاختلاف بين الكثير ممن ينتمون لهذا الدين... هذا الاختلاف الذي يجعل المرء، ولكونه يظن أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، قد يكفر من يختلف معه في قراءة هذه النصوص أو يبدعه وربما يستبيح دمه[1] وهو موقن أنه يتقرب بذلك إلى الله.

وهكذا.. يبدو تحديد الكيفية التي يتم خلالها تناول الوحي كمصدر للحقائق المطلقة في الإبستمولوجيا الإسلامية ـ وليس فقط إثبات حجية الحقائق الموحي بها ـ هو الأمر المحوري الذي ينبغي أن تهتم به الإبستمولوجيا الإسلامية، لأنه الأمر المحوري الذي تترتب عليه سلامة أو اختلال بنية الخطاب الإسلامي الكلي، وكل ما ينبثق عنه من خطابات فرعية وجزئية.

(١) انظر في ذلك المعنى:
ـ طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام. مرجع سابق، ص ص١٢، ١٣.

المبحث الثانى

سبل استقاء المعرفة والحكم عليها

ثمة سبل أو قنوات لاستقاء المعرفة، وثمة أدوات أو وسائط يتم خلالها حمل أو نقل هذه المعارف عبر تلك القنوات إلى العقل الذي يعد آلة لبناء الأحكام.

وعلى الرغم من أن ثمة قدراً من التعسف فى عملية الفصل بين الاثنين، بل وبينهما وبين العمليات العقلية التى يتم خلالها إصدار الحكم علي أي أمر من الأمور، إلا أن المردود من ذلك، وهو الماثل فى مزيد من تفهم مراحل عملية بناء المعرفة. يغري المؤلف بهذا الفصل بغض الطرف عن ذاك التعسف.

وعلى هذا، يمكن تناول هذه النقاط في مطالب ثلاثة هي:

- سبل استقاء المعرفة الأولية.
- وسائط نقل المعارف إلى الذهن.
- آلية بناء الأحكام (المعارف).

المطلب الأول

أولاً: سبل استقاء المعرفة الأولية

تتمثل سبل استقاء المعارف الأولية لدى كل إنسان في حواسه الخمس.. ثمة ثلاث حواس منها هي (التذوق والشم واللمس) لا يتم التعرف أو الإحساس بالشيء عبرها إلا بالتفاعل المباشر مع مصدر الحس، أما التعرف على شيء ما ذو رائحة معينة أو طعم ما أو ملمس محدد، دون التفاعل المباشر معه، فهذا يتطلب معاونة حاستى السمع والبصر أو أحداهما، للتعرف على طبيعة ما يمكن أن نراه أو نسمعه أو نسمع عنه دون التفاعل المباشر معه، ويتم هذا في إطار عملية عقلية متكاملة مبنية على

خبرات حسية مباشرة سابقة لنا مع هذا الشيء أو مع شبيه له، أو منقولة لنا من آخرين، أو حتى تم استنباطها عقلاً من خلال خبرات سابقة ذات صلة.

وطبيعياً أن اختلاف الخبرات الذاتية والبيئات الثقافية يخلق تفاوتاً في قبول أو تجنب خبرة حسية ما، مما يمكن أن نتعرض له عبر هذه الحواس. فما يمكن أن يستسيغ فرد ما طعمه أو يتقبل رائحته يمكن أن يلفظه أو ينفر منه شخص آخر. وهذا ما يجعل ثمة اختلافاً في المدركات التي يمكن أن نحصل عليها عن طريق هذه الحواس. وهو ما يعنى احتمالية اختلاف التصورات والخبرات التي يمتلكها الأفراد حيال بعض المعطيات الطبيعية من حولهم.

أما الأمر الآخر فيتمثل في كون هذه الحواس لها حدود معينة تمكنها من إدراك هذه المحسوسات، وعلى الرغم من أن ذلك أمر مشترك بين البشر، إلا أن ثمة تفاوتاً بينهم في إدراكه. فما يمكن أن تدركه حاسة الشم لدى زيد، قد لا تدركه حاسة عمرو. وهذا عامل آخر من عوامل الاختلاف في إدراك الموجودات. . كما أنه قيد على حدود إدراكاتنا، فنحن نستطيع أن نشم رائحة ما إذا بلغ تركيزها في الأثير درجة معينة، أما إذا انخفضت عن ذلك فإن الإحساس يكون بها محال، على الرغم من أن وجودها مستقل عن إدراكنا لها من عدمه.

وإذا كانت حواس الشم والتذوق واللمس تمثل مصدراً للاختلاف في الإدراك الحسي للموجودات على الرغم من ضآلة دورها ـ نسبياً ـ في إدراك الوجود، فإن ضخامة الدور الإدراكي لحاستي السمع والبصر[١] يحمل بين طواياه ضخامة ما يمكن أن يترتب عليهما من اختلاف بين الناس في الإدراك الحسى للموجودات وفي خبراتهم حيالها.

ذلك لأن حاستي السمع والبصر لا يقف دورهما عند نقل الخبرات الحسية المباشرة، فهما المصدران الوحيدان لنقل الخبرات الحسية، بل والأفكار المجردة للآخرين. وذلك عبر ما يمر خلالهما من كلمات أو رموز سواء مشاهدة أو مقروءة أو

---

(١) حول أهمية حاستي السمع والبصر عن غيرهما من الحواس في الوصول إلى المعرفة انظر: راجح الكردي، مرجع سابق، ص ص٥٥٢، ٥٥٣.

مسموعة. كما أنهما تشاركان في إدراك الكثير مما يدرك بالحواس الثلاث السالفة، ومسؤولتان عن كل ما يعلو على إمكانية إدراكه إدراكاً مباشراً من قبل تلك الحواس، سواء لبعده وعدم لمسه مباشرة أو لعدم تميزه برائحة ما أو لكونه أمراً لا يمكن التعرف عليه عبر أي من هذه الحواس.

وهكذا؛ فالسمع والبصر هما المصدران الأساسيان لتلقي للمعرفة الأولية المباشرة أو غير المباشرة (المكتسبة من الآخرين) عما يحيط بنا من محسوسات في هذا الوجود. لذا نجد القرآن الكريم يشير إلى أنهما مصدراً المعرفة والعلم ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨].

وبالطبع، ثمة حدود لما تدركه هاتان الحاستان من المبصرات أو المسموعات، فثمة قدر من الصغر أو البعد أو الكثافة المادية التي لا يمكن للعين بعدها أن تبصر شيئاً. كذلك السمع ثمة قدر معين من الذبذبات التي لا يسمع بعدها شيئاً. وهذا يعنى أن أي شيء في هذا الوجود المحسوس يخرج عن هذين الحدين، هو أمر يخرج من حيز مدركاتنا الحسية. ويبدو بالنسبة لنا عدماً، اللهم إلا تلك الموجودات التي لا نستطيع التعرف عليها عبر هذه الحواس ولكن نستدل عليها بآثارها كالموجات الكهرومغناطيسية مثلاً.

ولمزيد من التعرف على الكائنات المحيطة بنا اخترع الإنسان العديد من الآلات الدقيقة التي تمكن من رؤية أو سمع أو إدراك بعض الأشياء التي لا ترى أو تسمع في هذا الكون - عبر قدراتنا الحسية المباشرة - أو تمكن من إدراك آثارها. ولكن هذا لا يعني أنه، ومهما تطورت الآلات، أننا نستطيع أن نتعرف على كل ما يعلو إدراكه على حسناً أو أدواتنا من الكائنات المادية في هذا الوجود على نحو كامل، يدلل على ذلك أنه كلما استطاع العلماء إنجاز آله أكثر دقة لرؤية الأشياء أو التعرف على آثارها.. أتحفهم ذلك بمعارف جديدة لم تكن متاحة أمامهم من قبل[1].

---

(١) انظر ما ذهب إليه «باري برومت» في التدليل على تلك الحقيقة بأنها تجعل نتائج العلم خياراً غير يقيني. =

وهكذا؛ فاختلاف قدرات المرء عن غيره في إدراك المسموعات والمرئيات، أو اختلاف قدرات العلم بتطور الأجهزة في إدراك هذه الأمور يجعل ثمة اختلافاً واضحاً في إدراك المحسوسات من شخص لآخر ومن زمان لآخر.

ولا مراء، أن ذلك يعنى أن المعارف الأولية التي يمكن أن نستقيها عن عالم المادة معارف قاصرة، ولا تحيط بحقيقة الموجودات المادية بشكل جازم، اللهم إلا في بعض الحالات البسيطة.

وحتى لو أحطنا بشيء ما، فإننا قد نختلف على تفسير حقيقته[1]، اللهم إلا في الأشياء الواضحة التي لا مجال للاختلاف على الأمور الظاهرة منها. وهذا ما يعني أن بناء أحكام قطعية استناداً لهذه المدركات التي نستقيها من الحواس الخمس هو أمر عسير المنال، وأن أكثر ما يمكن أن نجزم به، فى النهاية، هو جزم يقوم على معارف جزئية وليست مطلقة.

ومن ثم فلا يجب أن يوصف علمنا بهذه الأشياء بكونه علماً يقينياً. لا سيما أن كثيراً من الظواهر التي يمكن أن ندركها هي ظواهر غير ثابتة، كما أن ما ندركه هو ما تتيحه لنا حواسنا أو أدواتنا وآلاتنا. ولكن أي جانب يند عن ذلك يظل خارج نطاق إدراكنا. ومن ثم فإن احتمالية إدراكنا له في وقت لاحق قد تقلب تفسيرنا للظاهرة المرتبط بها هذا الأمر المدرك رأساً على عقب. وهكذا؛ فنحن لا نمتلك أن نبنى يقيناً على كل ما تصل إليه حواسنا.

وإذا كان هذا حال الإدراك المباشر من قبل حواسنا للواقع المادى المحيط بنا فإن الأمر يحمل مخاطرة أكبر في الابتعاد عن إدراك الواقع على صورته الحق عندما نعتمد في معرفة ذلك الواقع على ما خبرته حواس الآخرين، لا حواسنا نحن.. وهو ما يعني احتمالية خضوعه لكل ما يتعاور حواسهم، أو أدواتهم أو مناهجهم من

= - Barry Brummett, Some Implications of "Process" or "Inter subjectivity": Postmodern Rhetoric" in L. Lucaites and Others (eds.) Op.cit, pp.128, 129.

(١) وذلك لاختلاف المعايير التي نستند إليها في عملية التفسير هذه، وهي التي يطلق عليها في الطروح العلمية النموذج الإرشادي كما أشرنا إلى ذلك سلفاً.

قصور. يزيد من هذا الاحتمال ما تمر به هذه المدركات من عمليات فهم وتفسير وتقويم تبعا لمعايير صاحبها، وتبعاً للزاوية التي يتناولها خلالها وتبعا للهدف الذي يسعى إليه من تناولها، ومشكلات صياغة كل ذلك في صورة دوال لغوية دقيقة.

وباحتمالية تحريف هذه المعارف عند استقبالنا لها إما سمعاً أو إبصاراً، عبر معايرة ما نسمع أو نقرأ أو نشاهد من هذه الخبرات (المعارف)، تبعاً لما لدينا من خبرات ومعارف سابقة حتى نتمكن من فهمها والحكم عليها، تكون هذه المعارف قد خضعت لاحتمالية التحريف على مرحلتين، وفي هذا مزيد من احتمال البعد عن إدراك الواقع المحسوس، أو الأحداث كما تمت بالفعل.

المطلب الثاني

وسائط نقل المعرفة

لعل الحديث عن قدر التميز بين القنوات الحسية[1]، وبين وسائط نقل المحسوسات ـ التي تمثل لنا المعارف الأولية ـ يبدو أمراً عسيراً لا سيما فيما يتعلق بحواس الشم ـ التذوق ـ اللمس، أو حتى فيما يتعلق بإبصار أو سماع ما يدور حولنا في موقف ما. ذلك لأن الوسائط هنا لا تعدو أن تكون تلك الإشارات العصبية التي يتم خلالها تشفير ما وقع الحس عليه، ثم إرساله مباشرة عبر القنوات العصبية إلى الدماغ، ومن ثم يتحقق الإحساس بذلك المثير[2]، ثم التعرف عليه من خلال مقارنته بما في الذاكرة من خبرات أو معارف سابقة[3].

---

(١) فالحواس هنا هي المنافذ التي يتم عن طريقها نقل انطباعات الواقع المحسوس إلى الدماغ لتميزها والحكم عليها. انظر:
ـ عمر التومي الشيباني، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٣٧.

(٢) المنبه هو «أي شيء يستطيع الإنسان استقباله عن طريق احدى حواسه ويثير فيه إحساساً من نوع ما».
ـ فتح الباب عبد الحليم، إبراهيم ميخائيل، وسائل التعليم والإعلام، ط٢ (عالم الكتب: القاهرة: ١٩٧٦)، ص٢٩.

(٣) انظر أيضاً:
ـ عمر التومي الشيباني، مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي، سلسلة الكتاب الإسلامي (١٩)، (طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، يوليو ١٩٨٧) ص ص٨٧، ٩١.

فعبر عملية الإدراك الأولية هذه يتم التعرف على حقيقة الرائحة أو الطعم أو الملمس أو الصورة أو الصوت. . ثم تأتي بعد ذلك العمليات العقلية التي يتم خلالها الحكم على كيفية الاستجابة على هذا المثير.

وهكذا؛ لا يبدو ثمة فارق بين قناة الحس، وبين الوسيط لكون الوسيط خاضع بشكل جوهرى في نقل ما نخبره في الواقع حولنا لقدرات هذه الحواس. ومن ثم يكاد يتطابق معها. وهذا ما يجعل التميز بينه وبين القناة الحسية، لا يضيف كثيراً في معرفة المزيد عن إدراك حقيقة عملية اكتسابنا للمعارف الأولية عبر الحواس.

غير أننا إذا ما تجاوزنا ذلك إلى الحديث عن تلك الوسائط التي يتم خلالها اكتساب معارفنا الأولية غير المباشرة[١] ـ والتي تنقل بصفة خاصة عبر حاستي السمع والبصر ـ وهي الماثلة في الرموز اللغوية أو غير اللغوية[٢] فإننا نجد الأمر يختلف. ذلك لأن المعاني التي تحملها هذه الرموز ـ إذا ما جاز لنا أن نعمم عليها هذا اللفظ ـ لا علاقة لها غالباً بالشكل المادي الذي تبصره العين، أو الصوت الذي تسمعه الأذن. لذا فإن رؤية هذا الرمز، أو سماع اللفظ الدال عليه، دون أن تكون لدينا خلفية معرفية بدلالته، لن تحقق لنا إلا الإحساس بشكل مادي ما، حروف، خطوط.. إلخ. أو سماع أصوات، دون أن يسهم ذلك في إمداد الدماغ بأي معرفة ذات صلة بما تشير إليه من دلالات.

وهذا ما يجعل أهمية الرموز ـ التي يحولها الذهن بعد ذلك إلى معان لغوية، حتى لو لم تكن لغة حتى يستطيع أن يتعامل معها[٣] ـ أهمية لا ترتبط مباشرة بحاستي

---

(١) نقصد بالأولية التي نحصل عليها ولم نتخذ بعد حكماً ما حيال قبولها أو قبول بعضها أو رفضها أو رفض بعضها، أما إذا ما تمت هذه الأمور وقبلناها أو قبلنا بعضها أصبح ما قبلناه جزءاً من معارفنا.

(٢) الرمز هو «كل ما ينوب عن الشيء أو يشير إليه أو يعبر عنه أو يحل محله في غيابه ويشتمل على كلمات وأرقام وإشارات وصور ومخططات».

ـ هشام البدراني، مفاهيم علم النفس: دراسة وتقويم، مرجع سابق، ص ص٦٦، ٦٧.

(٣) انظر في هذا المعنى:

- Robert C. Rowland, "on Defining Argument" Philosophy and Rhetoric Vol 20, N3 1987.

السمع أو البصر كقنوات حسية، وإن كانتا هما اللتان تنتقل عبرهما.

ولعل هذا ما يجعل الفصل بين قناة الحس هنا والوسيط الذي ينقل خلالها المعرفة، أمراً ضرورياً. . لأنه يجعلنا لا نضع فقط في حسباننا ـ عند معالجة انتقال المعرفة عبر أدوات الحس ـ تلك المشاكل التي قد تحول بين هذه الحواس، وبين إدراك الواقع المحسوس كما هو. وإنما تجعلنا نلتفت لبعد آخر للمشاكل التي قد تسبب عدم اكتساب المعارف على نحو مطابق للأمر الذي تشير إليه. وهو بعد لا يكمن في الحواس ذاتها، وإنما يكمن هذه المرة في دلالات ما يمكن إدراكه خلالها. وهذه الدلالات الكامنة في الرموز ـ وأهمها وأعمها على الإطلاق اللغة[١] ـ تحمل بين طياتها خلفيات اجتماعية وذاتية وثقافية وتاريخية. . وما إلى ذلك. وما يعنيه ذلك من تباين الدلالة التي قد يحملها اللفظ نفسه من شخص لآخر ومن مجتمع لآخر.

ولعل هذا الذي جعل عمليات نقل المعاني عبر الرموز اللغوية أخطر وأهم المشكلات التي تشغل المرحلة الحالية من الفكر الخطابي الذي يقع في قلب الفكر الإبستمولوجي[٢].

وتكمن هذه الإشكالية فيما تحمله عمليات تشفير المدلولات في دوال لغوية أو غير لغوية ثم فك هذا التشفير من قبل طرف آخر هو المستقبل، من مخاطر فقدان أو تشوه أو اختلاف قدر ما من الدلالات التي تنقلها، بل وما يمكن أن يصيب الدوال اللغوية ذاتها من تغير دلالاتها حسب موقعها في الجملة أو في النص، كذلك ما قد تمر به دلالات الكلمة عبر تاريخ حياتها من تغير يحدث تضخماً أو انكماشاً في بعض دلالتها[٣].

كل ذلك يجعل إمكانية التعبير عن أمر ما من قبل مرسل معين ونقله بشكل

---

(١) حول أهمية اللغة كوسيط يتم خلاله نقل الخبرة وتبادل المعارف انظر:

- Thomas O. Sloane, op.cit, 504.

(٢) انظر ما ذكرناه حول الموقع الذي تحتله اللغة في أحدث مراحل تطور الفكر الخطابي، وهي «المرحلة الإبستمولوجية» في المبحث الأخير من الباب الأول.

(٣) حول تغير دلالات المصطلحات انظر:

ـ ديان، مكدونيل، مرجع سابق، ص ص٩١، ٩٥.

مطابق تماماً لمتلق على الطرف الآخر من العملية الاتصالية - حتى وإن سلم الأمر من الخلل المنطقى - أمراً ليس باليسير.

لذا، نجد أن خطابة ما بعد الحداثة تختلف نظرتها عن نظرة الخطابة الكلاسيكية إلى اللغة باعتبارها علة أساسية من العلل التي تحول دون الوصول إلى بناء خطابات برهانية.

فإذا كانت الدراسات الخطابية منذ «أرسطو» لا تنظر إلى ما يتم طرحه من معارف عبر الخطاب على أنه حقائق جازمة، لكونه يقوم على الإضمار، لا المنطق الصارم، ويستند إلى قبول المتحدث لدى الجمهور أو إلى التأثير في عواطف الجمهور وليس فقط عقولهم[١]. فإن خطابة ما بعد الحداثة التفت لإشكالية أكبر تمتد لتطول اللبنات الأساسية في أي بناء منطقي سواء أكان خطابياً أم صورياً، وهي المفردات اللغوية عينها. وهذا ما يجعل الأبنية المنطقية الصارمة، حتى وإن نجت من المشكلات المنطقية، فإنها قد تقع في مشكلات اختلاف دلالات الألفاظ التي تعد اللبنات التي تتكون منها هذه الأبنية. مما يجعل الاختلاف بين المرسل والمستقبل لا يقف عند منطقية النتيجة المطروحة، وإنما قد يمتد إلى الدلالات التي تشير إليها هذه النتيجة.

وعلى الرغم من أن هذه الإشكالية لا يمكن التقليل من أثرها في انتقال المعارف وبناء أحكام صحيحة على هداها، فإن هذا لا يعني أن هذه الإشكالية يمكن أن تهدد التواصل على النحو الذي تصبح فيه عملية بناء معارف برهانية يسلم بها جميع أفراد مجتمع الخطاب أمراً متعذراً ذلك لأن الدلالات التي تحملها الكلمات لا تحددها على نحو تام خبرة المرء أو معارفه السابقة أو حتى تصوراته أو اتجاهاته[٢]،

---

(١) وهو ما يعني أن المشكلة هنا تكمن في عدم استناد الخطاب في تحقيق أهدافه إلى طرح حقائق مطلقة، وإنما مقبولة من جانب الجمهور، وهو ما يعني أن العلة تقع هنا في نطاق البنية المنطقية أو في طبيعة العملية الخطابية والأهداف الدافعة وراءها.

(٢) على الرغم من تعدد التعريفات التي طرحت للاتجاه واختلافه فإن معظمها يجمع على صفة عامة هي أن الاتجاه يستلزم حالة من التهيؤ والنزوع للاستجابة للموضوعات الاجتماعية في تفاعلها مع متغيرات نزوعية تنظيمية توجه وتقود السلوك العلني الظاهري للفرد. =

لكون هذه المعارف والخبرات ذاتها لا يكتسبها الفرد بمعزل عن الوسط الثقافي والمجتمعي الذي يحيا في ظلاله، هذا الوسط الثقافي والمجتمعي يستبطن أنساقاً فكرية ما تحقق قدراً من الوحدة بين أوصاله.. هذه الأنساق الفكرية التي تدور في فلك «تصور كوني ما» وما ينبثق عن هذا التصور الكوني من طروح إبستمولوجية، وأيديولوجية تنبثق عنها أنساق فرعية، تعطي الأمور والقضايا التي تعالجها الدلالات التي تناسبها والدوال التي تراها معبره عنها. وهو ما يخلق ـ من ثم ـ قدراً من الاتفاق على الدلالات التي تضفيها كلمة ما على مدلول ما بين أفراد هذا المجتمع الثقافي. نعم قد يكون ثمة قدر ما من التفاوت في المعاني التي تحملها هذه الدوال من شخص لآخر ممن ينتمون إلى ذات النسق الفكري والثقافي، إلا أن هذا الاختلاف لن يخرج في النهاية عن الإطار المسموح به داخل النسق والنظرة التي يتبناها للأشياء والكلمات التي تشير إليها.

ولو لم تكن هناك مثل هذه الأطر المشتركة لأصبحت إمكانية التواصل بين أبناء النسق الفكري والمجتمعي الواحد لا تختلف في صعوبتها عن التواصل الذي يحدث بين دعاة الأنساق المتناقضة، والتي قد يحمل اللفظ لدى أحد هذه الأنساق دلاله تناقض على نحو شبة تام ما يحمله لدى نسق آخر.

ولا مراء أنه إذا ما توافرت لأي نسق فكري القدرة على معالجة جل معطيات الحياة ووضع قواعد محددة للتفاعل معها فإن هذا يخلق قدراً أعلى من إمكانية التواصل بين اتباع هذا النسق حتى على مستوى التفاصيل[1].

وعلى الرغم من أن الانتماء إلى نسق فكري واحد يمكن أن يحل إشكالية اختلاف الدلالات، فإن تشرذم هذا النسق إلى مذاهب عددية يعيد خلق هذه المشكلة، ويصبح التواصل بين أتباع هذه المذاهب أمراً يحمل قدراً ما من الصعوبة. وهذا ما

= ـ عادل عز الدين الأشول، علم النفس الاجتماعي مع الإشارة لمساهمات علماء الإسلام، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٧) ص ١٧١.

(١) سنناقش هذه القضية وكيفية التصدي لها بشيء من التفصيل بعون الله تعالى في المبحث الأخير من هذا الباب.

نجدة حقيقة واقعه في حالة التصور الكوني الإسلامي، وكيف أن الاختلافات المذهبية بين أتباعه خلقت قدراً من صعوبة التواصل، وخلقت قدراً من اختلاف الدلالات التي تحملها كثير من الدوال من مذهب إلى مذهب. وهو ما يجعل إمكانية نقل معرفة ما من المعارف المختلف عليها من طرف لطرف مغاير على نحو برهاني، أمراً ليس باليسير.

لذا فإن التواصل الحقيقي بين هذه الأطراف، لن يتحقق دون وجود معيار مشترك، يمكن الاحتكام إليه في تحديد المعني الراسخ الذي يحمله لفظ أو اصطلاح ما. ودون هذا المعيار يصعب أن يتحقق مثل هذه التواصل. وهو ما يبرز أهمية وجود الخطاب الكلي، الذي يمثل في النهاية، المعيار الذي يتم على هداه حسم الاختلافات التي يمكن أن تنشب في ميدان التواصل.

المطلب الثالث

آلية بناء الأحكام (المعارف)

ألمحنا سلفاً أن كلمة عقل «لا تطلق إلا على الحركة الانتقالية من المقدمات إلى النتائج ومن المراحل إلى غاياتها»[1]، والمتأمل لهذا الفهم للعقل. يجد أن السمة الرئيسة له هو كونه الأداة التي تمكن من الوصول إلى حكم أو نتيجة ما تجاه أي منبه أو مثير داخلي أو خارجي نتعرض له، أو فكرة أو قضية ما نسعى إلى الوصول إلى حكم ما حيالها. وذلك عبر قراءة معطيات أي أمر من هذه الأمور على هدي المعارف والخبرات[2] السالفة التي نحملها والتي ترتبط بهذا الأمر بشكل أو بآخر. . وعلى هدي هذه الخبرات والمعارف تتم عملية إدراك حقيقة هذا الأمر، والوصول إلى حكم ما حول الاستجابة المناسبة التي ينبغي اتخاذها حياله، هذا إذا ما كانت ثمة ضرورة لهذه الاستجابة.

وبالطبع لا يمكن القول أن كل المثيرات أو المنبهات التي يمكن إدراكها أو كل

---

(١) زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، مرجع سابق، ص٢٣٣، ٢٣٤.

(٢) وما تحمله هذه الخبرات من صور ذهنية، وما تشكله من اتجاهات لدي صاحبها نحو هذا المثير.

الأفكار أو القضايا التي نسعى إلى الوصول إلى نتيجة أو حكم ما حيالها، تستدعي استجابة ما من قبلنا ، بل إن جل المدركات حولنا يكتفي العقل بالتعرف عليها ويضيفها إلى رصيد معارفه، دون أن تستدعي من العقل الدخول في عمليات ذهنية للوصول إلى حكم ما حول الكيفية المثلي التي يمكن خلالها الاستجابة لهذه المدركات. فنحن نرى كثيراً من الأشياء أو الأشخاص، ونسمع كثيراً من الأصوات أثناء حياتنا اليومية دون أن تفرض علينا هذه الرؤية أو هذا السمع أية استجابة من أي نوع، بل إن كثرة ما يقع من منبهات على حواسنا يدفعنا إلى اختيار قدر ما من هذه المنبهات سعياً إلى إدراكه أو التعرف عليه، وهو الأمر الذي يعرف بالإدراك الانتقائي[1]، وبالطبع فليس كل ما ندركه نستجيب له.

وعلى الرغم من أن ثمة اختلافاً بين الحكم الذي يقوم به العقل في تعرفه على الأمر المدرك وبين الحكم الذي يطرحه حول الاستجابة المناسبة لهذا الأمر، فإن بنية العمليتين واحدة، ففي كلتا الحالتين نجد أن العقل يقوم ـ عبر ما توافر لدية من مقدمات ـ بالانتقال من هذه المقدمات إلى نتائج ما ،هذه النتائج هي التي يتم على هداها تقرير حقيقة الأمر المدرك إذا ما توقف الأمر عند مرحلة الإدراك، وهي التي يتم على هداها تقرير نوعية الاستجابة التي يمكن اتخاذها حيال الأمر إذا ما كان ثمة داعي ما إليها.

أما الاختلاف هنا، فهو في طبيعة المقدمات التي يتم على هداها اتخاذ الحكم في الحالتين، لا سيما، وأن النتيجة التي يتم التوصل إليها عبر عملية الإدراك هذه، تعد مقدمة رئيسة تنبني عليها النتيجة أو «الحكم» التي يتم الخلوص إليها حول إمكانية الاستجابة لهذا المنبه أو المثير وكيفيتها.

وفيما يأتي نستعرض ـ وبشكل موجز ـ آلية بناء الأحكام في حالة الإدراك المعرفي لمنبه ما دون أن يستدعي هذا المنبه استجابة معينة، وفي حالة إدراك هذا المنبه والاستجابة له.

---

(١) حول الإدراك الانتقائي انظر:

ـ لطفي محمد فطيم، سيكولوجية الإعلام والرأي العام، دون ناشر، ١٩٩١، ص١١٤، ١١٥.

العوامل التي تؤثر على الإدراك المعرفي لمنبه ما:

يعد الحديث عن شتى مناحي أبعاد العمليات الإدراكية، أمراً يند عن هدف هذه الدراسة، وما يهمنا هنا هو التعرف على الكيفية التي تتم خلالها عملية الإدراك هذه، منظوراً إليها هنا على أنها مرحلة يترتب عليها الوصول إلى حكم، يتم على هداه تقرير ما إذا كان هذا الأمر المدرك يتطلب استجابة ما حياله أم لا. وذلك بهدف وضع اليد على العوامل التي تؤثر على عمليات الإدراك هذه سلباً أو إيجاباً. على النحو الذي يمكن من الادعاء عندئذ أن عملية إدراك أمر ما، تمت على نحو كامل أو منقوص أو مختل. وهو ما يمكنا ـ من ثم ـ من التعرف على مدى دقة الأحكام التي يمكن الوصول إليها في سعينا إلى إدراك أي أمر من الأمور، لا سيما الأمور المركبة التي يصعب الوصول إلى اتفاق تام حيالها.

تعريف الإدراك ومكوناته:

يعرف الإدراك على أنه «فن الربط بين ما يحسه المرء وبعض خبراته السابقة، لكي يعطي للإحساس معنى. . إن المعاني توجد في عقول الناس أكثر منها في الموضوعات نفسها[١]».

كما يعرف على أنه «الحكم على الواقع المحسوس المنقول بواسطة الحواس لمعرفة ماهيته وإدراك حقيقته، ولا يتحصل الحكم على الإحساس من الحس بالواقع فقط. بل لا بد من وجود معلومات سابقة يفسر بواسطتها الواقع المحسوس، فلا

(١) ديو بولدي فان دالين، الإدراك فن، ترجمة: محمد نبيل نوفل وآخرون، ط٤ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٠) ص٨٨.

ويقول فرج الكامل: إن الإدراك هو عملية يقوم عن طريقها العقل بتحديد معاني الرسائل الحسية التي يستقبلها المخ. ويضيف.. عند استقبال رسالة معينة قد يهمل الفرد بعض الأجزاء ويركز على البعض الآخر، كما يقوم بعمليات الربط ووضع المعلومات في أنماط معينة، ومن ثم فقد يختلف معني الرسالة من شخص لأخر.

ـ فرج الكامل، تأثيرات وسائل الاتصال النفسية والاجتماعية (القاهرة دار الفكر العربي، ١٩٨٠) ص٤٧.

يمكن أن يصدر الحكم من الإحساس وحده بأي شكل من الأشكال[١].

وهكذا.. تتطلب عملية الإدراك توافر العناصر الآتية:

- مثير أو منبه ما نابع من الخارج أو من داخل الجسم.
- إحساس بهذا المنبه عبر أدوات الحس الخارجية، عبر الجهاز العصبي إن كان المنبه منبهاً داخلياً.
- نقل المنبه إلى الدماغ الذي يتولى تمييزه عن غيره من المنبهات أو المثيرات التي تصل إليه.
- معلومات وخبرات سابقة تساعد على تمييز ذلك المنبه أو المثير، والتعرف على مفرداته والعلاقات القائمة بينها إذا ما كان ذلك المنبه أو المثير مركباً[٢].
- الحكم على حقيقة هذا المثير أو المنبه عبر عملية قياس عقلي تستند إلى المعارف والخبرات السابقة - التي تتصل بهذا المثير أو بشبيه به إن كان جديدا في بابه - والتي تمد العقل بما يمكن أن نسميه المقدمة أو المقدمات الكبرى، استناداً إلى السمات والخصائص التي يحملها المثير أو المنبه والتي تعد بمثابة مقدمة أو مقدمات صغرى. وعبر قياس المقدمة الصغرى إلى الكبرى يتوافر لدينا الحكم الذي نتعرف به على حقيقة هذا المثير.

وإذا ما تأملنا مراحل الإدراك هذه التي تصل بنا إلى مرحلة الحكم نجد أنها مراحل متعددة على نحو يجعل سلامة الحكم النهائي رهناً بسلامة كل مرحله من هذه المراحل.

فأي قصور في أدوات الحس أو الأدوات العلمية أو المعملية التي يتم خلالها نقل معطيات المثير الحسي محل الاهتمام إلى العقل (آلة بناء الأحكام) يعني قصورا ما في إدراك المثير كما هو[٣]... ومن يكن ذا فم مريض... يجد مرا به الماء الزلالا.

---

(١) هشام البدراني، مفاهيم علم النفس: دراسة وتقويم رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص٦٧.

(٢) عمر التومي الشيباني، مقدمة في الفلسفة الإسلامية مرجع سابق، ص ص١٥٩، ١٦٠.

(٣) حول أثر حالة الحواس على الإدراك انظر:
أحمد عزت راجح، أصول علم النفس (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧) ص ص٢١٥، ٢١٦.

وحتى لو كانت الحواس أو الأدوات العلمية التي يعتمد عليها في متابعة ظاهرة علمية ما سليمة، فإن ما قد يتسم به الأمر المدرك من تعدد الأبعاد وتعدد العلاقات بين هذه الأبعاد كفيل بصعوبة إدراك هذا المثير على النحو المرجو.

وحتى لو تم إدراك شتى أبعاد المثير فإن إمكانية إدراك هذا المثير على نحو يغاير حقيقته وعلي نحو يخلق الاختلاف في إدراكه من فرد لآخر، أو من ثقافة لأخرى، أو من عالم لآخر.. لا يقف فقط عند المعلومات، أو الخبرات التي يمتلكها الفرد، أو العالم، والتي يعمل على هداها على التعرف على هذا الأمر المدرك، وتوصيفه، والحكم عليه. وإنما يمتد إلى ما هو أعمق من ذلك، وهو النسق الفكري «الرؤية الكونية» الذي يستمد المرء منه معاييره ويقيم على هداه خبراته ـ هذا فيما يتعلق بالأمور المرتبطة بالجوانب الإنسانية أو المجتمعية. أو النموذج الإرشادي الذي يتم الانطلاق منه في تفسير أية ملاحظه بالنسبة للأمور التي تتعلق بالظواهر الطبيعية.

والحقيقة أن أي قصور أو خلل في هذه المعارف أو الخبرات ـ أو في الرؤية الكونية التي تستند إليها ـ والتي يتطلبها إدراك هذا الأمر على الوجه الكامل، يعني، وعلى نحو منطقي، عدم إمكانية إدراك هذا الأمر على النحو الصحيح أو الكامل.

بل حتى لو لم تكن ثمة إشكالية في شتى المراحل السابقة، فإن تعقد المثير، وتعدد أبعاده وتفاصيله، قد تؤدي إلى إحداث خلل في عمليات الاستدلال، والانتقال من المقدمات إلى النتائج. وهو ما يجعل النتائج النهائية مختلة على قدر خلل عمليات الاستدلال هذه.

وطبيعياً، إذا كان إدراك أمر ما من الأمور التي تقع في نطاق المحسوسات بهذه الصعوبة، فإن إدراك حقيقة قضية ما من القضايا الفكرية أو المجتمعية، ووضع اليد على شتي أبعادها، والعوامل التي تؤثر فيها، والإحاطة بشتى مكوناتها، وخضوع كل ذلك إلى معارف الفرد وخبراته السابقة (المعايير التي يمتلكها الفرد)[1] في التعامل مع

---

(١) إن معايير الإدراك السوي لا تقف فقط عند إدارك شتى أبعاد قضية ما، أو حتى القدرة على الاستدل السليم، وإنما تكمن بصفة أساسية في طبيعة المعايير التي يتم على هداها قراءة هذه =

أمثال هذه القضايا. وخضوع هذه الخبرات والمعارف للنسق الفكري الذي يعتنقه، واحتمالية الوقوع في مشاكل عمليات الاستلال، ناهيك عن مشاكل الرموز اللغوية، أو غير اللغوية سواء أكانت تلك التي يصيغ خلالها الآخرون فيها طروحهم عن هذه القضية[1] أم تلك التي يسعى من يتصدى لهذه القضية أن يصيغها فيها. . لا مراء أن كل ذلك يجعل إدراك شتى أبعاد هذه القضية على نحو سليم ومتكامل. أمراً ليس باليسير.

أما إذا ما كان نسق التصور الكوني الذي يهتدي به هذا الشخص، أو بما ينبثق عنه من أنساق فرعية في قراءة ملامح القضية محل اهتمامه، نسقا قاصراً أو مختلاً، أو حتى كان فإن فهم الشخص الذي يسعى لإدراك أبعاد القضية لهذا النسق فهما غير متكامل - إن كان هذا النسق نسقاً متكاملاً - فإن إدراك هذا الشخص لأبعاد القضية على نحو سليم يصبح أمراً غير قابل للتحقق.

أما الأمر الأكثر تعقيداً فهو محاولة أي عقل لإدراك الأمور الغيبية. ونقصد هنا تلك الأمور ذات الأثر في حياة الإنسان والتي تتعلق بالأمور التي تجيب على التساؤلات الأنطولوجية الكبرى (من أين أتيت؟، وإلى أين أذهب؟، وكيف أسير؟) وهي التساؤلات التي لا محيص من الإجابة عليها، والتي تشكل الإجابة التي يتبناها المرء لها رؤيته للكون وتصبغ - من ثم - شتى أفكاره ومسالكه بصبغتها.

ويتجلى وجه التعقيد الشديد فيها في استحالة طرح أية إجابة برهانية علي أي جانب من جوانب الغيب، ذلك لأن أي عقل لا يمتلك هنا أية قدرة على الإدراك الحسي لأي أمر من أمور الغيب. وهو ما يعني أنه لن تتوافر له، ولا لغيرة من العقول، إمكانية امتلاك أي معارف أو خبرات يقينية سابقة، يمكن الانطلاق منها

= الأبعاد وقراءة هذه العلاقات، والوصول إلى الأحكام حيالها. والإشكالية فيما يتعلق بالقضايا الإنسانية أن سلامة هذه الأبعاد ذاتها رهن بسلامة الخطاب المباشر الذي تنتمي إليه، مروراً بشتى الخطابات التي ينبثق عنها هذا الخطاب، وصولاً إلى خطاب التصور الكوني.

(١) وهنا تظهر إشكالية اختلاف الدلالات، وهي أمر كفيل بإحداث قصور في فهم حقيقة هذه الرموز بدرجة أو بأخرى، ومن ثم الإخفاق إلى حد ما في إدراك أبعاد القضية محل الاهتمام.

كمعيار في معالجة أية قضية من القضايا التي تتعلق بعالم الغيب والوصول عبر هذا المعيار البرهاني إلى نتائج برهانية.

وهو ما يعني أن أي طرح، قبل أي أمر من الأمور الغيبة (سواء بالإثبات أو النفي أو الوصف)، هو طرح لا يملك أي دليل قاطع على سلامة أي من مقدمتيه الصغرى أو الكبرى ، اللهم إلا قياس الغائب على الشاهد ، وهو قياس يفتقد إلى دليل قاطع على سلامة ما ينتهي إليه.

وهذا ما يجعل الاهتداء بمعارف تجيب على كل ما يتعلق بعالم الغيب إجابات قاطعة، أمراً لا محيص عنه للعقل البشري، حتى يمكن أن يتوافر لكل إنسان في هذا الوجود الإجابة أو القول الفصل في كل التساؤلات الأنطولوجية الكبرى ـ وما ينبثق عنها حتماً من تساؤلات فرعية ـ على نحو سليم. وهو ما يضمن سلامة التصور الذي يمتلكه للكون وسلامة المسالك التي تنبني على هدي هذه التصور.

وطبيعياً أن المصدر الذي يمكن أن نستقي منه معارفنا عما يغيب عنا، وعلاقة هذا الغيب بنا هو خالق الوجود بما حوى، والعالم بكل ما فيه علماً مطلقاً، وذلك عبر ما أوحى به «تعالى» وعبر هذا الوحي يمكن ـ من ثم ـ للعقل البشري الإحاطة بشتى الجوانب التي تتعلق بعالم الغيب ذات الأثر في حياة البشر، على النحو الذي يجعل حركه كل إنسان يهتدي بحقائق هذا الوحي حركة رشيدة، لا تأخذ فقط في حسبانها ما يتبدى لها من معطيات في عالم الشهادة، أو ما نعيشه من زمان أو ما ندركه من مكان، وإنما تأخذ في حسبانها كل ما يرتبط بهذه الحركة، ويؤثر أو يتأثر بها من عالم الغيب، أو مما يعلوا على إدراكنا من مكان أو ما لم يأت من زمان. . وتأخذ قبل كل ذلك وبعد كل ذلك مدى رضوان الله «تعالى» على هذه الحركة أو سخطه. على النحو الذي يجعل من هذه الحركة حركة لا يترتب عليها إلا كل ما هو خير وكل ما هو حق. ذلك الخير الذي لا يقف فقط عند حيز هذه الدنيا وإنما يمتد بالأساس إلى الحياة الآخرة.

غير أن ثمة إشكالية لا بد للعقل المؤمن بهذا الوحي أن يتصدى لها، ألا وهي التي تتعلق بالكيفية التي يتسنى لنا خلالها قراءة نصوص هذا الوحي على نحو يمكن

من إدراك الحقائق التي تحملها هذه النصوص، وهي الحقائق التي لن تصبح ذات أثر في مسالكنا ووعينا بالأشياء، دون إدراك العقل البشري لها على النحو الأكمل. وأخطر ما في هذه الإشكالية هو أن إدراك معارف الوحي يخضع لنفس آليات إدراك أية معرفة من المعارف غير المباشرة التي نتلقاها عن الآخرين، حيث يخضع فهمنا لها لما نمتلكه من معارف وخبرات وقدرات واتجاهات وأهداف، وهو ما يعني أن أي قصور في هذه الخلفية التي نقرأ على ضوئها أي نص من نصوص الوحي سوف ينجم عنه قصور في إدراك الحقائق التي يحملها هذا النص.

وهكذا؛ إذا كان الوحي يمدنا بالمعارف الأساسية عن الحقائق الكبرى في هذا الوجود، فإن المصدر الذي تهتدي به مسالكنا التي تنبني على هذه الحقائق هو فهمنا لهذه الحقائق، والذي قد يكون قاصراً ولا يتطابق مع مراد الوحي[1]. وهو الأمر الذي يعني أن الوحي بريء من أي مسلك يخفق في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود، حتى لو ادعى أصحابه التزامهم بحقائق الوحي. ذلك لأن حقائق الوحي مستقلة عن إدراكنا لها فهي حق مطلق أدركنا ذلك الحق أم لم ندركه، وأي خلل يمكن أن ينجم عن الاهتداء بهذه الحقائق، هو خلل في الكيفية التي ندرك بها هذه الحقائق، وليس في الحقائق ذاتها.

لكن ثمة تساؤل يثار هنا هو: هل هذا الخلل أمر حتمي؟ أم يمكن تجاوزه؟

الواقع أن مثل هذه القراءة المختلة أو القاصرة ليست أمراً حتمياً، وإنما قابلة للتجاوز عبر قراءة العقل لأي نص (قطعي الدلالة أو ظني الدلالة) موحي به انطلاقاً من الوحي ذاته[2] عبر تحديد موقع هذا النص من الآيات التي تمثل مجتمعة أم الكتاب، وأي قراءة أو معايرة لموقع أو دور هذا النص القطعي خارج أم الكتاب هذه، ودون إدراك البنية الكلية للوحي ولموقعة من التصور الكوني الإسلامي هي قراءة

---

(١) اللهم إلا إذا تحقق فهماً متكاملاً للوحي وإحاطة شاملة بكل ما جاء به وهو ما لم يتحقق بعد.

(٢) واهتداء في ذلك بقوانين الفكر البشري التي هي قاسم مشترك لكل العقول، وبالإحاطة الدقيقة باللغة وبعلومها وبكل ما يمكن أن يسهم في فهم نصوص الوحي من معطيات الحياة الاجتماعية، ومعطيات العلوم الطبيعية.

ذاتية، ومثل هذه القراءة لا تمكنا من الإحاطة بكل الأبعاد التي يحملها هذا النص.

ذلك لأن أي نص من هذه النصوص ليس جزيرة منعزلة عن غيره من النصوص، وإنما ثمة علاقة تربطه بغيره من النصوص.. فهو في غالب الأحيان نتيجة لنصوص أعم كما أنه، يمثل في الآن ذاته مقدمة تنبثق عنها نصوص فرعية.

لذا، فإن عدم الإحاطة بهذه العلاقات أو الإحاطة بها على نحو منقوص أو مختل أو استناداً إلى معايير خارج الوحي ذاته، يعني في كل الحالات عدم التمكن من قراءة شتى المعطيات التي تتعلق بالنص و ـ من ثم ـ عدم تمكن هذا النص من الاضطلاع على نحو كامل بالمهام التي يفرضها عليه الموقع الذي يحتله في بنية النسق الفكري الإسلامي. وهو ما يمنحنا، حينها، تصوراً غير مكتمل لنصوص الوحي التي تعد مصدر الحقائق العليا التي تؤسس عليها التصور الكوني الإسلامي شتى مقولاتها.

الاستجابة:

إذا كان المنبه أو المثير أو الأمر محل إدراكنا يستدعي استجابة ما من قبلنا ـ أياً كان شكل هذه الاستجابة ـ فإن هذا يضيف بعداً جديداً لعملية الحكم الذي يقوم به العقل قبل هذا المنبه، هذا البعد هو الحكم على هذا المنبه في ضوء موقعه منا، وليس فقط في ضوء موقعه من المعارف التي نمتلكها حياله أو حيال شبيه به.. إنه حكم يتوقف على ما يمكن أن يحمله التعامل مع هذا المنبه لنا من نفع أو ضرر أيا كان قدر هذا النفع أو الضرر. وهذا ما يجعل عملية الحكم لا تتأثر فقط بمعارفنا السالفة أو خبراتنا وإنما تتحكم فيها أيضاً الغايات التي نحملها والتي تتأثر بالصورة الذهنية التي نمتلكها نحو موضع المنبه، والاتجاهات التي لدينا عنه، هذا بالإضافة إلى رغباتنا وأهوائنا وحالتنا المزاجية والجسمية، وموقعنا الاجتماعي، وما إلى ذلك من عوامل تحدد الكيفية التي ينبغي على هداها أن نستجيب لهذا المنبه.

ولا يقف أثر هذه العوامل عند عملية الحكم المتعلق بكيفية الاستجابة، وإنما قد يمتد إلى الحكم الإدراكى ذاته، حيث يمكن أن تؤدي هذه العوامل إلى تحريف عملية الإدراك وذلك عبر عملية الإدراك الانتقائي، كما قد تؤدي إلى تضخيم بعض الجوانب وتهوين البعض الآخر.

أما إذا كان المثير قضية تأتي عبر موقف خطابي متكامل يستدعي طرح حكم ما حيالها على جمهور معين، في صورة خطاب يعرض للكيفية التي يمكن خلالها الاستجابة لهذا المنبه، فإن هذا قد يجعل هم الحكم لا يتمحور حول حقيقة هذه القضية فقط، وإنما يتمحور حول ما يتوافق مع الاستجابة المرغوب تحقيقها من قبل هذا الجمهور، والتي قد تخضع للعوامل الذاتية التي عرضنا لها[1].

شروط الاستجابة السوية:

لا مراء أن خضوع استجابتنا لأي منبه لمعاييرنا الذاتية أو حتى لمعايير موضوعية نستقيها من نسق فكري قاصر أو مختل كفيل بأن يجعل الحكم الذي نتخذه حول الاستجابة لهذا المنبه حكما متحيزاً إذا كان يستند إلى معايير ذاتية متحيزة، وحكماً مختلاً ـ على الرغم من موضوعيته وعدم تحيزه ـ إذا كان يستند، وبموضوعية، إلى معايير نسق فكري مختل أو قاصر.

وطبيعياً أن الاستجابات التي تنبني على هذه الأحكام لن تحقق الغاية على الوجه الأمثل في كلتا الحالتين.

ولا شك أن الغايات التي يتم السعي إلى تحقيقها من الاستجابة لأي منبه أو مثير لن تكون سليمة إلا إذا تم ضبطها ومعايرتها تبعا لمعايير غائية سليمة تتعلق بهذا الموضوع، ولن تكون هذه الغاية سليمة إلا إذا كانت المعايير التي تعلوها سليمة وهكذا؛ إلى أن نصل إلى غايات التصور الكوني التي يعد أي خلل فيها كفيلاً بإحداث خلل في كل ما ينبثق عنها من غايات على نحو حتمي.

وهو ما يعني أن ثمة نوعين من الخلل في الاستجابة، هما الخلل الناجم عن تحيز ذاتي والخلل الناجم عن قصور في المعايير التي يمكن على هداها تحديد الاستجابة المثلى، حتى لو أحطنا بشتى المعارف المتعلقة بالأمر موضع استجابتنا هذه.

---

(١) أما إذا كانت الاستجابة ستتم على مستوى ذاتي فإن هذه الاستجابة تأخذ شكل الخطاب الداخلي الذي ينتصر لتصور ما على حساب تصور أو تصورات أخرى، على النحو الذي يتواءم مع غايات المرء ونظرته للأشياء.

وهكذا؛ وعلى ضوء ما استعرضناه في هذا الفصل يمكن القول أن ثمة أنواع ثلاثة من الأحكام المعرفية التي يمكن أن يصل إليها العقل البشري هي:

- **حكم متحيز**: وهو ما تتوافر فيه شتى الحقائق أمام العقل، أو يمكن أن تتوافر له إلا أنه يغض الطرف عنها أو عن بعضها عن عمد سعياً للوصول إلى نتيجة مستهدفة سلفاً. أو لا يجد في السعي في الإحاطة بها رغم قدرته على ذلك لكون ما يتوافر لديه من حقائق يتيح له الوصول إلى حكم مرغوب لديه. وهكذا فحتى لو توافرت الحقائق فإن اختلال الغاية يفسد أية إمكانية للخلوص إلى حكم يحمل الحق المجرد.

والمثال البارز لذلك تلك الحادثة التي أشار لها القرآن الكريم في سورة الكهف في سرده لرحلة سيدنا موسى ـ عليه السلام ـ مع العبد الصالح، والتي تتعلق بحادثة خرق العبد الصالح للسفينة التي ركبها هو وسيدنا موسي، فقد كان ثمة أحكام ثلاثة تتعلق بالسفينة، وقد كان الحكم المتحيز من بينها هو ذلك الحكم الذي اتخذه الملك، والذي كان يخدم صالحه هو بغض النظر عما يترتب عليه من نتائج تصيب أصحاب السفينة ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: ٧٩].

- **حكم موضوعي**: وهو الذي ينتفي فيه التحيز أو الهوى، ولا يملك صاحبه أي إمكانية لمعرفة المزيد من الحقائق التي تتعلق بالقضية محل اهتمامه، ويتبع شتى شرائط الحكم المنطقي السوي. إلا أن هذا الحكم يظل بعيداً عن الحق على قدر البعد عن الإحاطة بكل ما يتعلق به من معطيات أو مقدمات، وعلى قدر الخلل في المعايير التي يتم الاهتداء بها في قراءة أبعاد القضية المعطاة أو الحكم عليها.

ورغم تجرد هذا الحكم الموضوعي من الهوى ورغبة صاحبه المجردة في الوصول إلى الحق، إلا أنه لا يعني أنه يمدنا بالحق و ـ من ثم ـ فإن إمكانية وقوع خلل في الأفكار أو المسالك التي يمكن أن تهتدي به تظل قائمة على قدر ابتعاد هذا الحكم عن الحق. ويتمثل الحكم الموضوعي في حادثة السفينة في حكم سيدنا موسي والذي حكم بالحق ولكن في حدود ما لديه من معطيات ﴿قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا

﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ [الكهف: ٧١] ومن ثم كان ابتعاد هذا الحكم - رغم سلامته وموضوعيته - عن الحق على قدر افتقاره للإحاطة بشتى المعارف التي تتعلق بالقضية محل الحكم. ومثل هذا الحكم الموضوعي إذا ما قدر له أن يمتلك القوة التي تجعله نافذاً، كان سيلحق حتما ضرراً بأصحاب السفينة أكبر من الضرر الذي يسعى إلى تجنيبهم إياه.

وهو ما ينبه العقل المسلم إلى عدم الجزم بيقينية الحكم على أمر معين ما لم تكن لديه أحاطه تامة بكل معطياته، وما لم يكن لديه معايير برهانية لا خلاف عليها في قراءة هذه المعطيات والحكم عليها.

- **الحكم الحق**: وهو الحكم البرهاني الذي يحيط بشتى معطيات قضية أو أمر ما من الأمور على نحو لا يهمل صغيرة ولا كبيرة، وعلى هدي معايير برهانية لا لبس فيها، وقدرة على الانتقال من المقدمات إلى النتائج على نحو برهاني صارم لا يملك أي عقل له ردا.

وطبيعياً أن هذا النوع من الأحكام هو الوحيد الذي يحمل الحق المطلق وأي مسلك يهتدي به سوف يحقق النتائج التي يصبو إليها على نحو كامل، وأي فكر ينبني عليه سيكون فكراً مبنياً على أسس راسخة. ويتمثل هذا الحكم الحق، في حادثة السفينة في حكم العبد الصالح - بل وفي حادثتي الغلام والجدار - حيث حكم حكماً برهانياً في ظل ما لديه من معارف لدنية عن شتى المعطيات المتعلقة بالسفينة، وبأصحابها المساكين، وبالملك الذي يأخذ كل سفينة سليمة غصباً دونما مقابل. وكيف أنه إذا ما كان ثمة ضرران - أو أكثر - محدقان بأمر ما، ينبغي اختيار الأقل منهما . . . في ضوء كل ذلك كان الحكم الحق الذي يقتضيه هذا الموقف هو خرق السفينة على نحو يلفت انتباه الملك الغاصب عنها ﴿فَانطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِى ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا﴾ [الكهف: ٧١].

وهكذا فليس ثمة إمكانية لأن يحقق العقل المسلم غايات الإسلام على نحو كامل دون إدراك الحق الكامل في كل ما يسهم في تحقيق هذه الغايات، لذا ينبغي أن يكون الهم الرئيس الذي تسعى الإبستمولوجيا الإسلامية إلى الاضطلاع به هو تلمس

السبل التي يمكن خلالها للعقل المسلم ـ اهتداء بالحقائق المطلقة الموحي بها ـ أن يبني أحكامه على هذا النحو البرهاني لا سيما في القضايا الإسلامية الكبرى.

وعلي هدى ما استعرضناه حول الملامح التي ينبغي أن تتسم بها هذه الإبستمولوجيا الإسلامية، نستعرض في الفصلين التاليين الكيفية التي يمكن خلالها تأسيس وبناء أي خطاب إسلامي على نحو برهاني.



الفصل الثاني

سبل تأسيس المعرفة الإسلامية على نحو برهاني

تمهيد

إذا كان اهتمام الباب الثاني من الدراسة قد انصب على تلمس الأسس التي تمدنا بالمعايير العامة التي يمكن الاهتداء بها في معايرة أي طرح خطابي إسلامي على نحو برهاني، والتي تعد المقوم الرئيس في بناء أي خطاب برهاني. وإذا كان هدف الفصل السابق قد تمثل في التعرف على مقومات تأسيس أي خطاب إسلامي على نحو برهاني، وهي التي تتعلق بملامح الإبستمولوجيا الإسلامية التي يمكن التحرك في نطاقها بحثاً عن المعارف التي تضمن الإحاطة التامة والبرهانية بشتى أبعاد القضية موضع الخطاب.. فإن هدف هذا الفصل هو الانتقال من تتبع مقومات التأسيس البرهاني إلى عملية التأسيس عينها، وذلك عبر استعراض كيفية قراءة شتى معطيات أية قضية خطابية والإحاطة بكل المعارف التي تتعلق بها، والتي تسهم في الوصول إلى حكم برهاني حيالها[1].

ولا مراء أن أية قضية خطابية لا تتشكل في فراغ، وإنما تحتل موقع القلب من مجموعة عناصر تؤهل هذه القضية لأن يطرح خطاب ما حيالها. وتشكل هذه العناصر مجتمعه ما أطلق عليه «الموقف الخطابي»، ودون الإحاطة بهذه العناصر فليس ثمة إمكانية للإحاطة بشتى جوانب القضية الخطابية، سواء تلك التي تسهم في صنعها، أم تلك التي تسهم في التصدي لها.

ولا مراء أن الإلمام المنقوص بهذه العناصر، أو حتى بالعلاقات القائمة فيما

---

(١) لم تتناول الدراسات الغربية عملية التأسيس على هذا النحو، وإنما قسمت الخطاب إلى مراحل خمس (الاختراع، الترتيب، الأسلوب، الذاكرة، الإلقاء) ونظرت إلى الاختراع باعتباره العملية التي يتم فيها بناء المحاجة، ونظرت للكيفية التي يمكن خلالها تحقيق الإقناع على النحو الذي يصلح لكل العلوم وعلى النحو الذي يتماشى مع أي نسق فكري، دون أن تضع في اعتبارها مدى كون هذه المحاجة تحمل في نتائجها حقاً أم ظناً.

بينها يعني فهما منقوصاً لأبعاد القضية الخطابية، ويعني، من ثم، عدم إمكانية طرح حكم برهاني حيالها.

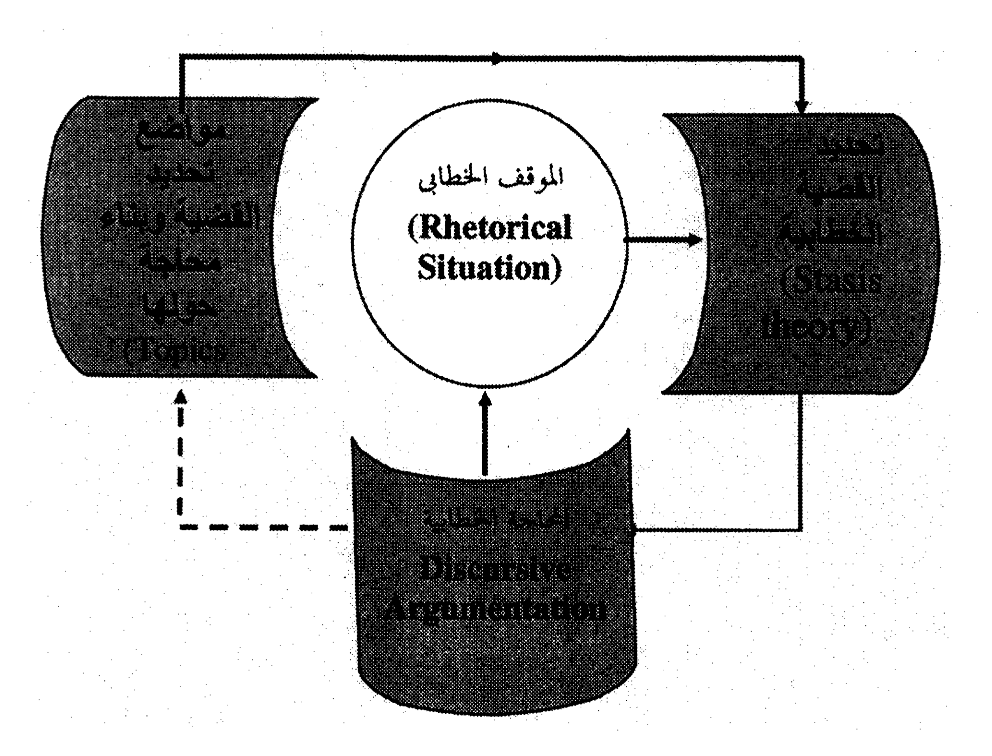
كما أن الإلمام التام بهذه العناصر دون امتلاك نسق معياري أو إبستمولوجي برهانيين يتم على هداهما قراءة هذه العناصر لن يمنحنا قراءة سليمة لها، ذلك لأن أي قصور في أي من هذين النسقين سيعني، وبشكل حتمي، قصورا ما في هذه القراءة مهما كانت دقة هذه القراءة

وقبل الحديث عن هذه العناصر وكيفية قراءة القضية الخطابية التي تتشكل من هذه العناصر نستعرض الملامح العامة للموقف الخطابي الذي يحمل بين جنباته كل هذه العناصر.

وعلى ذلك يعالج هذا الفصل عبر مباحثه الثلاث الملامح الموقف الخطابي.و عناصره وملامح القضية التي يحملها.

وقبيل معالجة هذه النقاط نعرض لنموذج يوضح العلاقة بين النظريات التي طرحت من قبل الفكر الخطابي حول تأسيس وبناء الخطاب وهي: نظرية الموقف الخطابي، ونظرية تحديد القضية التي يحملها الموقف الخطابي، ونظرية المحاجة التي يتم علي هدها حسم القضية التي يحملها هذا الموقف الخطابي ثم نظرية المواضع التي يتم على هداها حسم القضية، و حسم الحكم الذي يطرح حيالها عبر المحاجة الخطابية.

نموذج ٣
الأسس الإبستمولوجية لبناء الخطاب





المبحث الأول

الملامح العامة للموقف الخطابي

الموقف الخطابي: تعريفه ومكوناته:

شهد الموقف الخطابي أول تنظير متكامل له على يد «للويد بتزر» Lloyd Bitzer في عام ١٩٦٨ والذي عرفه على أنه «مزيج من الأشخاص، الأحداث، الموضوعات والعلاقات التي تشكل ضرورة واقعة بالفعل أو محتملة الوقوع، والتي يمكن التصدي لها بشكل كامل أو جزئي إذا ما تم الاستعانة بالخطاب في هذا الموقف، والذي يمكن هنا أن يحدد القرارات أو الأفعال الإنسانية التي يمكن أن تحدث تعديلاً ذا دلالة في وضع هذه الضرورة»[١].

وقد عرف باحث آخر هو (جيرارد هوسر) الموقف الخطابي ـ مسترشداً بتعريف «بتزر» له ـ على أنه «الأمر الذي يستدعي إحداث تغيير مباشر في الأشخاص عبر إقناعهم خلال الخطاب بتبني اعتقاد أو شعور أو فكرة ما، حيال أمر معين، أو الذي يستدعي إحداث تغيير مباشر في البيئة المحيطة»[٢].

وقد يتعلق الموقف الخطابي بحدث عارض وبسيط، وقد يتعلق بحدث طويل الأمد وذى عناصر متعددة، قد تطال مجتمعاً أو عدداً من المجتمعات. وقد تتعلق الضرورة الكامنة في هذا الموقف والداعية للخطاب بشخص أو مجموعة أشخاص، أو مجتمع أو عدة مجتمعات أو ربما الإنسانية جمعاء.

---

(١) Lioyd Bitzer, Op.cit, p.6.

(٢) Gerard A Hauser, Introduction to Rhetorical Theory, (Illinois: Waveland Press, inc. 1991) p.33.

وعلى الرغم من أن الضرورة تحتل موقع القلب من الموقف الخطابي فإن مكونات الموقف الخطابي لا تقف عند ذلك، وإنما تشمل إلى جانب الضرورة عنصرين هامين يتآزرا مع الضرورة في تشكيل ملامح الموقف الخطابي ويتشاركا ـ من ثم ـ في تحديد أبعاد القضية الخطابية الكامنة في هذا الموقف، والتي يسعى الخطيب إلى التصدي لها.. هذان العنصران هما **المحددات** وتشمل ـ كما ذهب إلى ذلك بيتزر ـ كل العناصر المؤثرة على كيفية التصدى للضرورة سلباً وإيجاباً بما في ذلك سمات القائم بالاتصال ذاته[١]. أما العنصر الثاني فهو **الجمهور**، وهو هنا جمهور يتسم بصفات معينة ترتبط بالموقف المعطي، وأهم هذه الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها جمهور الموقف الخطابي، وكما حددها «بتزر» واتفق معه الباحثون الذين عملوا على تطوير دراسات الموقف الخطابي، هو كون هذا الجمهور قادراً على التصدي للضرورة التي يحملها الخطاب، أما إن لم يكن الجمهور قادراً على ذلك فلا يمكن وصفة بالجمهور الخطابي[٢].

وتكاد تتفق مع ما ذهب إليه «بتزر» حول هذه المكونات أو العناصر كل الأبحاث التي دارت حول الموقف الخطابي[٣]، وإن كان ثمة تباين بين بعض الباحثين

---

(١) Lioyd Bitzer, Op.cit, p.8, 9.

(٢) لذا نجد بيتزر يخرج جمهور الشعر وجمهور الخطاب العلمي من دائرة الجمهور الخطابي. وعلى الرغم من أن الجمهور العلمي قادر على استقبال وفهم المعرفة، وجمهور الشعر قادر على المشاركة في الخبرات الجمالية، إلا أن أي منهما لا تنطبق عليه الصفة الأساسية التي ينبغي أن تتوافر للجمهور الخطابي وهي كون هذا الجمهور وسيطاً لإحداث تغيير ما في الضرورة التي يحملها الموقف الخطابي.

- Ibid. p.7, 8.

وطبيعياً أن هذه نظرة ضيقه للجمهور الخطابي ولطبيعة الأثر الذي يمكن أن يحدثه الخطاب، والذي يبدو كما لو كان قاصراً على التحرك العملي لفعل شيء ما، وكأن هذه الحركة أمر وليد هذا الخطاب وحده، دون النظر إلى أن أية دعوه لن تحقق شيئاً دون أن تتوافق مع الخلفيات المعرفية للمتلقي والتي لا تكون وليدة ليلة وضحاها، وإنما وليدة خطابات متعددة سابقة على اختلاف أنواع هذه الخطابات.

(٣) انظر على سبيل المثال: =

حول توصيف العلاقة بين هذه المكونات، ودور الخطيب في اكتشاف الضرورة، وهل تفرض الضرورة نفسها على الخطيب، أم أن الخطيب هو الذي يخلقها. وهو ما أدى بالبعض إلى طرح وجهة نظر توفيقية بين النظرتين تري أن الضرورة لا يمكن اكتشافها دون المرسل، اللهم إلا بعض الضرورات التي تفرض نفسها بقوة على نحو لا يمكن تجاهله كما أن المرسل، حتى وإن كان له دور في خلق الضرورة فإنه لا يخلقها من عدم.

والواقع أن اقتصار الاهتمام بالمرسل في هذه الدراسات عند الدور الذي يقوم به في اكتشاف الضرورة، وعدم النظر إليه على اعتبار أنه مكون أصيل يجب أن تدرس شتى الجوانب التي تتعلق به ـ مثله في ذلك مثل بقية عناصر الموقف الخطابي ـ هو نوع من القصور الذي ينبغي تجاوزه في دراستنا هنا لمكونات الموقف الخطابي.

تطورات دراسات الموقف الخطابي:

يقول بتزر «لم يوجد منظر عالج الموقف الخطابي بشكل كامل كموضوع مستقل، بل تم تجاهله من قبل الكثيرين. أما من تعرض للموقف الخطابي من العلماء فقد تعرض له بشكل غير مباشر. وذلك مثلما فعل «أرسطو» عندما حدد أشكال الخطاب. . لم يوجد أحد ـ على حد علمي ـ تساءل عن طبيعة الموقف الخطابي. وبدلاً من ذلك تساءل العلماء عن العملية التي يخلق خلالها القائم بالاتصال الخطاب

= - Alan Brinton, "Situations in the Theory of Rhetoric" Philosophy and Rhetoric Vol. 14, No 4 Fall 1981, pp.234, 248.
- Donna Gorrell, "The Rhetorical Situation Again: Linked Components". Philosophy and Rhetoric. Vol. 30, 1997, pp.395, 412.
- Mary Grrretand, Xiaosui Xiao, "The Rhetorical Situation Revisited" Rhetorical Society Quarterly 1993, Vol. 23 N2, pp.30, 40.
- Consigny, Scott, "Rhetoric and its Situations" Philosophy and, Rhetoric, summer Vol. 7, N 3 1974, pp.175, 185.
- Miller, Arthur B. "Rhetorical Exigence" Philosophy and Rhetoric Vol. 5 no 2 1972, pp.111, 117.
- Neil R Leroux, "The Rhetor's Perceived Situation: Luther's Invocavit Sermons" Rhetorical Society Quarterly, Vol. 28 N1 winter 1998, pp.49, 75.

ويقدمه. وأنواع التفاعل بين المتحدث والجمهور والموضوع والمناسبة. . . وكانت التساؤلات التي خلقت الإجابة عليها النظرية الخطابية برمتها، تركز على منهج الخطيب أو على الخطاب نفسه، وليس على الموقف. وبينما كان مفهوم الموقف متضمناً في بعض الكتابات إلا أنه لم يعالج صراحة»[١].

وما ذهب إليه «بتزر» هنا هو حقيقة أقرت بها الدراسات الخطابية الحديثة، وإن لم تتفق معه كثير من هذه الدراسات على أن الموقف الخطابي هو جوهر علم الاتصال الخطابي[٢].

وكما أن بعض الطروح التي قدمها «بتزر» في بحثه الرائد قد لاقت قبولاً واستحساناً فإن البعض الآخر قد لاقي كثيراً من النقد.

ولعل أبرز الأبحاث التي وجهت سهام النقد إلى طروح «بتزر» حول التحديد الذي أعطاه للموقف الخطابي، ولأنواع الضرورات التي يحملها. . هما بحثا ولكرسون[٣] ولارسون[٤].

ولذا نجد أن «بتزر» نفسه يطور تعريفه للضرورة الخطابية - في بحث تال له عن الموقف الخطابي - ليدخل فيها أنواعاً جديدة من الضرورات التي استثناها في بحثه الأول، كالضرورات العلمية أو الشعرية[٥].

---

(١) Lioyd Bitzer, Op.cit, p.2.

(٢) فثمة من يرى أن دراسة الإقناع هي جوهر دراسات الاتصال الخطابي، وثمة من يري أن دراسة المنطق الخطابي، لا سيما القياس الإضماري، هو جوهر هذه الدراسات، وثمة من يرى أن هم الاتصال الخطابي هو دراسة اللغة.

(٣) K.E. Wilkerson "On Evaluating theories of Rhetoric" Philosophy and Rhetoric, Vol. 3 No 2 1970, pp.82, 96.

(٤) Rhetoric. l. Larson, "Lioyd Bitzer, s Rhetorical Situation" and the Classifications of Discourse: Problems and Implications "Philosophy and Rhetoric, Vol. 3 1970, pp.165, 168.

(٥) Lioyd Bitzer "Functional Communication: A Situational Perspective" in E.E. White (ed) Rhetoric in Transition Studies in the Nature and use of Rhetoric (University Park: the Pennsylvania State Uni. Press 1980), p.28.

أما التطور المهم الذي شهدته دراسات الموقف الخطابي فقد تمثل في تعديل النظرة إلى موقع المرسل من الضرورة الخطابية وإعطاءه دوراً أكبر في تحديد القضية الخطابية، ومن أبرز الأبحاث التي أسهمت في إحداث هذا التطور أبحاث فاتز(١) وكونسقني(٢) وجون باتون(٣) وبربارا(٤) وبحث كريت ماري واكزايو(٥).

كذلك ثمة تطور مهم تم على يد دونا كرول(٦) تمثل في النظر إلى الموقف كعملية ديناميكية دائمة التغير.

وبالطبع ثمة إضافات وتوسعات في الطروح التي تمت للمفاهيم الأخرى غير أنها لم تمار - في النهاية - في مفاهيم الضرورة والمحددات، وسمات الجمهور الخطابي، ودوره في الاستجابة للموقف الخطابي. ولعل أبرز هذه الإضافات هو ما أضافه «بتزر» نفسه إلى المحددات حيث وجد أن ثمة شكلاً آخر من المحددات أسماه المدعمات. . فإذا كانت ثمة محددات تؤثر على الاستجابة المأمولة من قبل جمهور الموقف، فإن ثمة مدعمات يمكن أن تسهم في تحقيق هذه الاستجابة على النحو المرجو(٧).

وطبيعياً أن أخذ كل هذه التطورات في الحسبان، يؤدي بنا إلى مزيد من الفهم لأبعاد أية قضية خطابية، وكيفية الإحاطة بجميع عناصرها الفاعلة، سواء في حركتها أو سكونها، على النحو الذي يمكن من الإلمام بشتى هذه الأبعاد.

---

(١) R.E.Vatz, "The Myth of Rhetorical Situation" Philosophy and Rhetoric Vol. 6, 1973, pp.154, 161.

(٢) Ibid, pp.175, 185.

(٣) J. H. Patton "Causation and Creativity in Rhetorical Situation: Distinction and Implication" Quarterly Journal of Speech, Vol. 65 1979, pp.36, 55.

(٤) Prabara A. Biesecker, "Rethinking the Rhetorical Situation from within the Thematic of Difference" in L. Lucaites and Others (eds.) 0p.cit, pp.226, 246.

(٥) Mary Grrret and Xiaosui Xiao, Op.cit, pp.38, 40.

(٦) Gorrell, Donna, Op.cit, pp.407, 412.

(٧) Lioyd Bitzer, "Functional Communication: A Situational Perspective" Op.cit, pp.21, 28.

أهم سمات الموقف الخطابي:

يتسم الموقف الخطابي ببعض السمات التي أشار إليها علماء الخطاب والتي تلقي مزيداً من الضوء على فهمنا للعوامل التي تؤثر على القضية الخطابية التي يحملها هذا الموقف الخطابي ويمكن النظر إلى هذه السمات من خلال زوايا متعددة هي:

ـ بساطة الموقف الخطابي أو تعقده[١]:

حيث يكون الموقف الخطابي بسيطاً إذا احتوى على عناصر محدودة، وعلاقات واضحة بين هذه العناصر، ويكون معقداً إذا احتوى على عناصر كثيرة مثل حملات الانتخابات الرئاسية.

وثمة مواقف معقدة غير واضحة العناصر مثال موقف إبطال الرق في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث كان يبحث القائمون بالاتصال عن الجمهور وعن المحددات، وعندما كان البعض يجد جمهوراً، لم يكن ثمة معرفة يقين ما إذا كان هذا الجمهور جمهوراً خطابياً أم لا.

وقد يكون الموقف ـ على الرغم من تعدد عناصره ـ محكماً عندما تكون عناصره محددة، ومثال ذلك المواقف التي تحدث في قاعات المحاكم. وهي مواقف ذات بنية واضحة لأن كل طرف يعرف ما يسعى إليه.

ـ وضوح الموقف الخطابي أو غموضه:

إذا كانت ثمة عوامل تجعل الموقف الخطابي واضحاً وقوياً، فإن ثمة عوامل أخرى قد تؤدي إلى ضعف الموقف الخطابي، وتعود معظم هذه العوامل إلى تعقد العلاقات بين عناصر الموقف أو تفككها، أو احتواء الموقف الواحد على عدد من الضرورات أو احتواء بعض الموقف الخطابية على ضرورات متعارضة في آن واحد.

وقد يتم طرح أكثر من خطاب بقصد كسب تأييد جمهور ما في ذات الوقت عن ذات القضية مثلما يحدث في المناقشات البرلمانية.

كما أن الجمهور ذاته قد يصبح في آن واحد جمهوراً لأكثر من موقف خطابي[٢]

---

(١) Lioyd Bitzer, "The Rhetorical Situation", Op.cit, pp.10, 13.

(٢) Ibid, pp.11, 12.

- اكتمال أركان الموقف الخطابي أو عدم اكتمالها:

يصبح الموقف الخطابي غير مكتمل الأركان عندما لا تتطابق تصورات الجمهور مع تصورات المرسل للقضية محور الموقف الخطابي، أو عندما لا يكون ثمة اهتمام مشترك بنفس الضرورة التي يحملها الخطاب. أو عندما لا يكون ثمة أدنى ارتباط بين ما يقدمه المرسل وبين الجمهور. أو عندما لا يملك المرسل أي تصور عن الجمهور وقد يحدث أن يمتلك الخطيب اهتمامات مشتركة مع الجمهور، ولكن الجمهور قد لا يبالي بالقضية التي يحملها الموقف.

وفي كل الحالات يصعب القول إن ثمة موقفاً خطابياً مكتمل الأركان لأن الجمهور خارج الوضعية الملائمة لاكتمال الموقف الخطابي.

وإن كان هذا لا يمنع من الاعتراف بحقيقة مفادها أن ثمة كثيراً من الخطابات توجه إلى جمهور غير معروف، ولكنها ناجحة. وذلك لكونها تعالج قضايا متكررة الحدوث[١].

- الامتداد الزماني للموقف الخطابي:

إذا كان للموقف الخطابي بعد مكاني قد يجعله يحوي تحت مظلته قضية تهم عدة أفراد في حيز مكاني ما أو جماعة أو مجتمعاً أو عدة مجتمعات، فإن للموقف الخطابي - أيضاً - بعداً زمانياً. حيث نجد أن بعض المواقف وجدت وما زالت مستمرة، وما زالت **الخطابات** التي طرحت حولها سابقاً ذات دلاله لكونها تتمحور حول ضرورات ثابتة. . إنها تجيب على تساؤلات لا محيص من الإجابة عنها، حتى لو كان ثمة تطور في هذه الإجابات. ولعل التساؤلات التي تتعلق بخطاب التصور الكوني وما ينبثق عنه من خطابات إبستمولوجية وأيديولوجية وما ينبثق عن كل ذلك من تساؤلات تتعلق بشتى مناحي الحياة السياسة والاقتصادية والاجتماعية والتي تعالج جوانب لا تتغير كثيراً عبر الزمان أو المكان. . لعل مثل هذه التساؤلات خير مثال على تلك الضرورات الخطابية التي تظل قائمة عبر الزمان وفي حاجة دائمة إلى التصدي لها.

---

(١) انظر:

- Gorrell, Donna, Op.cit, pp.404, 406.

بل إن المواقف الخطابية الطارئة لها ـ أيضاً ـ نطاق زمني حيث يصل الموقف الطارئ في وقت ما إلى ذروة الحاجة إلى طرح خطاب حياله، ثم ما يلبث هذا الموقف أن يزول تدريجياً.. وتزول معه الضرورة للخطاب[١].

ـ تكرار المواقف بتكرار القضايا:

يستدعي تكرار بعض المواقف الخطابية وتشابهها ـ لعوامل تتعلق بحدث يتكرر عبر الزمان أو المكان ـ استجابات متشابه، وهو الأمر الذي يؤدي إلى استخدام تعبيرات وقواعد خطابية متشابه وأسلوب متشابه، على النحو الذي يخلق ما يطلق عليه الشكل الخطابي «Genre»[٢].

ولكوننا قد نألف تكرار موقف ما والاستجابة له فإن هذه الاستجابة تمثل قيداً على أية استجابة جديدة في التصدي للموقف نفسه في أية مرة قادمة. وذلك على النحو الذي يخلق مع مرور الأيام تقليداً خطابياً يوضح كيفية الاستجابة لأية قضية مماثلة، وهو الأمر الذي يجعل الضرورة وباقي عناصر الموقف الخطابي، ليس المحدد الوحيد للاستجابة، فالتقليد الخطابي السابق له دور ـ أيضاً ـ في تحديد هذه الاستجابة.

وهكذا؛ فالخطيب لا يكون حراً تماماً في تشكيل الاستجابة التي يقتضيها الموقف الخطابي دون مراعاة التقليد الخطابي والقيم التي يستند إليها، حيث يؤثر التقليد الخطابي، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر في الموقف الخطابي من خلال ما يأتي[٣]:

---

(١) Lioyd Bitzer, "The Rhetorical Situation", Op.cit, pp.10, 13.

(٢) للمزيد حول الشكل الخطابي انظر:

Farrell, Thomas B. (Ed) landmark Essays on Contemporary Invention (New Jersey: lawerence Elbaum Associates 1998) pp.124, 128.

(٣) Mary Grrret and, Xiaosui Xiao, Op.cit, pp.38, 39.

وللمزيد حول دور التقليد الخطابي في تشكيل الاستجابة انظر:

- Leroux, Neil R The "Rhetor's Perceived Situation". Rhetorical Society Quarterly Vol. 28 N.1 Winter 1998, p.53.

- التأثير في إدراك الجمهور للضرورة الخطابية.
- خلق الحاجات وترويج الاهتمامات عند الجمهور.
- غرس التوقعات لدى الجمهور حول الأشكال الخطابية المناسبة والموضوعات المناسبة.
- مد منشئ الخطاب بالنماذج المقبولة للمحاجة.

ويمكن القول: إنه من خلال خلق أو توليد الحاجات وترويج الاهتمامات لدى الجمهور فإن التقليد الخطابي ينتج الشروط التي تخلق استمرار دوران الخطاب وإعادة إنتاجه.

- علاقة الموقف الخطابي بالحدث الخطابي:

الحدث الخطابي Rhetorical Action هو الاستجابة التي يقدمها القائم بالاتصال للموقف الخطابي المعطي. حيث يستلزم هذا الموقف استجابة مناسبة، ولا يمكن وصف أي حدث بأنه خطابي ما لم يأت كاستجابة لموقف خطابي، بل إن ملامح الحدث الخطابي تتشكل تبعا لمعطيات الموقف الخطابي[١].

وإذا كانت عناصر الموقف الخطابي هي الضرورة الخطابية، والجمهور القادر على التصدي لهذه الضرورة والمحددات التي تشكل كيفية الاستجابة لهذه الضرورة، فإن عناصر الحدث الخطابي تتمثل في كل ما يتعلق بعناصر عملية الاتصال التي يسعى خلاها المرسل إلى علاج الضرورة التي يحملها الموقف الخطابي المعطي وهذه العناصر هي[٢]:

- الهدف، وهو التصدي للضرورة.
- الجمهور: وهو الماثل في المتلقين الذين يتوجه إليهم المرسل باعتبارهم قادرين علي التصدي لهذه الضرورة.

---

(١) انظر:

- Lioyd Bitzer, "The Rhetorical Situation", Op.cit, pp.5, 6.

(٢) Karlynk Campbell, Op.cit, p.24.

- الشخصية التي يرى القائم بالاتصال أنها الفضلى لتحقيق هدفه (واعظ. معلم... الخ).

- النغمة التي يختارها لمعالجة موضوعه (عاطفية أو حماسية) ونحو جمهوره (رسمية، شخصية، الخ).

- البنية: وهي طريقة بناء المعارف المتاحة على النحو الذي يجذب انتباه الجمهور ويطور عرض القضية.

- المواد والعناصر المساعدة وهي الأدلة المختلفة اللازمة لبناء المحاجة على نحو مقنع.

- الاستراتيجية وهي تطبيق كل ما سبق ـ بما فيها اللغة والاستمالات، المحاجة، وبناء المعارف ـ على النحو الذي يمكن من تخطى العقبات التي قد تحول بين الجمهور وبين تقبل الرسالة.

وتأخذ العلاقة بين الموقف الخطابي والحدث الخطابي عموماً أشكالاً ثلاثة:

- علاقة سببية حيث إن الموقف الخطابي يكون سبباً في إيجاد الحدث الخطابي.

- علاقات الاعتماد المتبادل، فلا يوجد موقف خطابي، ولا يتم دون استدعاء حدث خطابي، ولا يوجد حدث خطابي إلا نتيجة موقف خطابي.

- الارتباط أو العلاقة المعيارية. حيث يكون الموقف الخطابي المعيار الذي يتم على هداه تحديد ملامح الحدث الخطابي[1].

---

(١) Lioyd Bitzer, "The Rhetorical Situation", Op.cit, pp.5, 6.

ـ وللمزيد حول علاقة الموقف الخطابي بالحدث الاتصالي انظر:

- Alan Brinton, Op.cit, pp.234, 235.

المبحث الثاني

عناصر الموقف الخطابي

تقسم الدراسات الاتصالية الموقف الخطابي إلى عناصر ثلاثة هي: الضرورة والمحددات والجمهور ولم تتعامل مع المرسل باعتباره أحد عناصر الموقف الخطابي، واقتصر دوره ـ عندها ـ على اكتشاف الضرورة ومعالجتها وعلى النظر إليه على أنه أحد محددات الموقف الخطابي. ولما كان في ذلك التصور قصور لا بد من تجاوزه حتى تكتمل رؤيتنا لشتى عناصر الموقف الخطابي وشتى العوامل ذات الأثر في التصدي للقضية التي يحملها. فإن دراستنا هذه تتعامل مع المرسل باعتباره عنصراً أصيلاً من عناصر الموقف الخطابي.

وعلى ذلك يمكن القول: إن الموقف الخطابي يتكون من عناصر أربعة لا بد من الإحاطة التامة بشي المعطيات التي تتعلق بها، ويمكن معالجة كل عنصر منها في مطلب مستقل على النحو التالي:

المطلب الأول

الضرورة الخطابية

يشير مصطلح الضرورة الخطابية إلى نوعية ذات سمات معينة من القضايا الخطابية، ألا وهي تلك القضايا التي تعد معالجتها أمراً ملحاً لكونها تحمل قدراً من الأهمية يجعل مثل هذه المعالجة أمراً ضرورياً وهو ما يجعل وصف أية قضية بالخطابية لا ينطبق إلا على القضايا التي يحقق طرح خطاب ما حيالها هدفاً ما.

كما أن مفهوم الضرورة يشير إلى أنه إذا ما اجتمعت أكثر من قضية خطابية في آن واحد، فلا محيص من مراعاة الأولويات بين القضايا على قدر إلحاح الضرورة التي تحملها كل قضية منها.

- **تعريف الضرورة الخطابية وملامحها:**

الضرورة كما يعرفها «بيتزر» هي «خلل، أو نقص. أو مشكلة. ترتبط بموقف ما ويمكن التصدى لها عبر الخطاب، إذا ما نجح الخطاب في حث جمهور معين على التصدي لها»[١].

وقد تكون ثمة ضرورات كثيرة، ولكنها ليست خطابية.. إن المعيار الذي يميز الضرورة الخطابية عن غيرها من الضرورات، هو أن الضرورة الخطابية هي تلك التي يمكن إحدث تعديل ما فيها عبر الخطاب. أما أية ضرورة لا تحتاج في معالجتها إلى خطاب فهي إذن غير خطابية[٢].

ويذهب «بتزر» إلى أنه في أي موقف خطابي هناك على الأقل ضرورة واحدة مسيطرة هي التي تحدد الجمهور الذي يجب مخاطبته، والتغيير المطلوب أحداثه. وقد لا يتم استقبال الضرورة بشكل واضح من قبل الخطيب، أو من قبل الأفراد الآخرين في الموقف، فقد تكون هذه الضرورة ضعيفة أو قوية، وتعتمد في ذلك على درجة وضوح تصورها، ودرجة الاهتمام بها. وقد يستطيع خطاب ما أن يعالجها، وربما تظل قائمة على الرغم من تكرار محاولات تعدد الخطابات حيالها وقد تكون شبيهة بضرورات سالفة أو جديدة في بابها[٣].

وقد واجه ما ذهب إليه «بتزر» - في بحثه الرائد عن الموقف الخطابي - من أن الضرورة معطى موضوعي يكتشفه القائم بالاتصال نقداً لاذعاً على يد «فاتز»، لدرجة كاد ينفي الأخير معها أي وجود موضوعي للضرورة، وذهب إلى أن الضرورة أمر يخلقه القائم بالاتصال[٤].

كما واجه طرح «بتزر» انتقادات مماثلة وإن كانت أقل حدة من قبل «سكوت كونزقني» والذي حاول التوفيق بين وجهتي نظر «فاتز» و«بتزر» للضرورة حيث يرى

---

(١) Lioyd Bitzer, "The Rhetorical Situation" Op.cit, p.6.

(٢) Ibid, p.6.

(٣) Ibid, p.7.

(٤) R.E.Vatz, Op.cit, pp.154, 161.

كونزقني أن الضرورة على الرغم من أنها موضوعية إلا أنها لا يمكن أن تكتشف إلا عبر القائم بالاتصال[١].

وهذا ما دفع «بتزر» في بحثه التالي عن الموقف الخطابي إلى تعديل تصوره للضرورة حيث ذهب إلى أن «الضرورة الخطابية تتكون مَن أمرين اثنين هما معطيات واقعية، بالإضافة إلى علاقة بهذه المعطيات تربطها باهتمام المراقب. . ذلك لأن المعطيات الواقعية وحدها لا تخلق استجابة. كما أن وجود الاهتمام وحده دون ارتباطه بشروط موضوعية لا يملك هدفاً أو موضوعاً. فالضرورة إذا توجد عندما يترابط الاثنان معاً»[٢].

وقد أدخل عدد من الباحثين ـ في أبحاث تالية لبحث «بتزر» الثاني ـ تعديلات على مفهوم الضرورة حيث تبني كل من «ب ملير»[٣] و«بربارا»[٤] اعتراضات متشابه لتلك التي طرحها «فاتز» حول أهمية خبرات واهتمامات الخطيب في بناء الضرورة وذهبوا إلى أن الضرورات يتم خلقها، ولا توجد بشكل ذاتي.

وجادل «وايل باتون» أن الضرورة ليست كافية، ولكنها شرط ضروري لخلق الخطاب[٥].

كما ذهب كل من «ماري كريت»، و«اكزايو» إلى إن الضرورة لا تعدو إن تكون تساؤل أو تساؤلات الجمهور التي لم يجب عليها، وذلك على اعتبار أن الجمهور هو محور الموقف الخطابي، وليست الضرورة كما ذهب إلى ذلك «بتزر»[٦].

---

(١) Scott Consigny, Op.cit, pp.175, 185.

(٢) Lioyd Bitzer, "Functional Communication: A Situational Perspective" Op.cit, p.28.

(٣) Arthur Miller B Op.cit, pp.111, 112.

(٤) Prabara A. Biesecker, op.cit, pp.226, 246.

(٥) J. H. Patton, Op.cit, p.36, 55.

(٦) Mary Grrretand Xiaosui Xiao, Op.cit, p.39.

الامتداد الزمني للضرورة:

للضرورة عمر زمني حيث.. إن لها نقطه بداية، ثم مرحلة نضج ثم مرحلة تدهور، ثم مرحلة انحلال[1].

ففي نقطة البداية: تكون الضرورة متواجدة، ولكن لم تتشكل بعد المحددات، أو الجمهور. لكون هذا الجمهور لم يدرك الضرورة بعد. لذا فإن الخطاب يكون همه في هذه الحالة لفت انتباه الجمهور إلى الضرورة. . وبالطبع ليست كل الضرورات تعيش هذه المرحلة. فبعض الضرورات تكون واضحة للجمهور على نحو قد لا يحتاج لفت الانتباه إليها والبعض ربما تطرح على جمهور خاطئ ومن ثم يتم تجاهلها.

أما مرحلة النضج: فهي التي تكون فيها كل الأمور مهيأة لإحداث تغير في الضرورة.

ثم تأتي **مرحلة التدهور:** وهنا تبدو إمكانية تعديل الضرورة أكثر صعوبة. فالاتجاهات ربما تكون غير قابلة للتغير على نحو يجعل قبول أي طرح أمراً غير وارد، والاهتمام يكون قد انخفض، وقد تكون ثمة ضرورات أخرى أكثر جاذبية قد أصبحت محل الاهتمام، وعلى هذا النحو، فإن عدم إمكانية إحداث تغير في الاتجاهات أو في السلوك على النحو الذي يمكن من إحداث تعديل في الضرورة، يجعل المواقف الخطابية التي تتمحور حول هذه الضرورات تبتعد عن إمكانية وصفها بالمواقف الخطابية، ودون تدخل ظروف استثنائية فإن الموقف الخطابي سوف يتلاشى.

مرحلة الانحلال: في هذه المرحلة يصبح الخلل غير قابل للتعديل عبر الوسائل الخطابية سواء على نحو جزئي أو كلي. وذلك حينما لا تعد ثمة إمكانية لدى الجمهور لأن يكون وسيطاً للتغير. . حينئذ تصبح أية محاولة عبر الخطاب عاجزة تماماً عن إحداث تغير في الضرورة. فلم تعد هناك أية إمكانية لإنجاز أي أمر حيال الضرورة. .

---

(١) انظر:

- Gerard A. Hauser, Introduction to Rhetorical Theory (Illinois: Waveland Press, Inc 1991) pp.39, 40.

ثمة قصور في كل العوامل التي يمكن أن تسمح للخطاب أن يحدث تأثيراً يبرر طرحه[1].

ـ من الذي يحدد الضرورة؟

يسلمنا الحديث عن مدى موضوعية الضرورة من عدمه إلى الحديث عن الكيفية التي يتم خلالها تحديد الضرورة، وإذا كانت دراسات الموقف الخطابي الغربية تكاد تجمع على أن ثمة دوراً يقوم به القائم بالاتصال في اكتشاف الضرورة على الرغم من تطرف البعض في تضخيم هذا الدور على النحو الذي يكاد يلغي أي بعد موضوعي للضرورة أمثال «فاتز» و«بربارا». . إذا كان هذا هو حال الدراسات الغربية، فإن ما تم استعراضه في دراستنا هذه حول منطلقات الإسلام وغاياته التي لن تتحقق بشكل مطلق، إلا عبر إدراك الحق المطلق حيال أي أمر من الأمور. . إن ما تم استعراضه حول هذه الأمور يفرض على أي قائم بالاتصال في المجتمع الإسلامي أن ينطلق ـ في معايرته لما هو ضرورة مما هو ليس بضرورة، وفي تخيره للضرورة الأجدر بالمعالجة، إذا ما كان ثمة أكثر من ضرورة تستحق المعالجة في آن واحد ـ لا من اهتماماته أو رغباته أو مصالحه، وإنما مما يهم الإسلام وما يحقق مصالحه وغاياته في هذا الوجود.

ومثل هذا الأمر لن يتاح دون امتلاك هذا القائم بالاتصال لتصور متكامل وبرهاني حول منطلقات الإسلام وغاياته وسبل تحقيق هذه الغايات، وسبل مجابه أي خلل يمكن أن يحول دون تحقيقها.

فدون امتلاك هذا التصور ليس هناك معيار سليم يمكن أن يهتدي به أي مسلم يتصدى لمجابهة ضرورة ما ، سواء في التحديد الدقيق لهذه الضرورة أو في معالجتها أو في تحديد أولوية التصدي لضرورة علي أخرى.. وهو ما يخلق غبشاً في معالجة الضرورات التي تبرز في المجتمع الإسلامي على النحو الذي قد يتم عبره إعلاء أمر ضئيل الشأن على أمر جلل.

---

(١) Ibid, p.40.

- **أنواع الضرورات:**

لم تعر الأبحاث التي تناولت الموقف الخطابي الأنواع الذي يمكن خلالها تقسيم الضرورات اهتماماً كافياً، وإنما أشارت إليها بشكل ضمني. مثلما فعل «بتزر» عندما قسم الضرورات إلى ضرورات خطابية وضرورات غير خطابية واستبعد من الضرورات الخطابية تلك الضرورات التي لا يمكن التصدي لها عبر الخطاب، كما استبعد الخطاب العلمي والشعري من نطاق الخطابات التي تأتي إلى الوجود كاستجابة إلى ضرورة خطابية ما. وإن كان قد عمل على تلافي جوانب الخلل في هذا التصنيف في بحثه التالي عقب بعض الانتقادات التي وجهت لرؤيته هذه[١]، وأدخل هذه الخطابات ضمن الخطابات التي تأتي كاستجابة لضرورات خطابية.

وعلى الرغم من أن تقسيم الضرورات إلى ضرورات خطابية وغير خطابية يلقي ضوءاً على ما يمكن النظر إليه على أنه ضرورة تحمل قضية خطابية، مما يمكن غض البصر عنه. إلا أننا في حاجة إلى تلمس أنواع الضرورات الخطابية على نحو يضع أيدينا على بعض النقاط ذات الأهمية في فهم حقيقة هذه الضرورات والعلاقة فيما بينها، وفي فهم كيفية معالجتها ومدى اختلاف كيفية المعالجة من نوع لآخر.

والواقع أن ثمة أكثر من تقسيم يمكن اقتراحه لأنواع الضرورات الخطابية مثل تقسيمها إلى:

- **حسب طبيعة القضايا**: ثمة قضايا نظرية (دينية أو فلسفية أو علمية) وقضايا عملية

---

(١) وأبرز هذه الانتقادات وجهت من قبل «ك. إي. ولكرسون» انظر:

- Wilkerson, K. E. On Evaluating Theories of Rhetoric, Philosophy and Rhetoric Vol. 3 No 2 1970, pp.82, 96.

وقد أشارت «دونا كوريل» بأن الموقف الخطابي موجود بالفعل في حفل تخرج، تأبين، حدث سياسي، تجمع معارض ينشط لعمل شيء مشترك، حفلات التكريم، اجتماع حاشد، تقرير بحثي، أطروحة دكتوراه خطابات شخصية كل هذه المواقف اللانهائية تأتي مع الضرورة الداعية لها مع محدداتها وجمهورها. وهذه المحددات لا يمكن أن يحدث فيها تغيرات كاملة من قبل المرسل كما أنها لا يمكن أن تخلق أيضاً.

- Donna Gorrell, Op.cit, p.399.

تتعلق بمسيرة الحياة، والمشاكل التي تعترض المجري الطبيعي لها. وطبيعياً أن أي خلل في معالجة القضايا النظرية يتبعه حتماً خلل في معالجة القضايا العملية التي تهتدي بها. وهو ما يبرز أهمية الدور الملقي على عاتق أولئك الذين يتصدون لمعالجة القضايا النظرية، لا سيما إذا ما كانت هذه القضايا قضايا محورية[1].

- **حسب أهمية الضرورة: ثمة ضرورات أم، وضرورات فرعية تنبثق عنها، وضرورات جزئية تنبثق عن هذه الضرورات الفرعية**: وطبيعيا أن أية معالجة لأية ضرورة على نحو سليم أمر محال دون معالجة الضرورة العليا التي تنبثق عنها.

- **حسب عمومية الضرورة: ثمة ضرورات عامة وضرورات فئوية**: وذلك من حيث الجمهور الذي توجه إليه، فالضرورات العامة تتعلق بمشاكل تهم الجمهور العام، الضرورات الفئوية تتعلق بجمهور خاص أو متخصص أيا كان التخصص، سواء أكانت القضايا التي تعالجها نظرية أم عملية.

أما التقسيم المهم الذي يمكن أن نطرحه للضرورات فهو تقسيمها **من حيث الموضوع الذي تدور حوله إلى: ضرورات طبيعية** تتعلق بكل المشاكل الناجمة عن الحوادث الطبيعية كالكوارث والأوبئة، وقضايا المناخ وما شابهها من قضايا سواء أكان للإنسان دخل في إحداثها أم لا، وهي الضرورات التي يكاد لا يختلف اثنان على مدى ما تحمله من خطورة ينبغي التصدي لها، مهما كان اختلاف الأفكار أو العقائد أو الانتماءات بينهما.

أما النوع الثاني من القضايا أو الضرورات وهو الذي يهمنا هنا فهو **الضرورات الإنسانية** التي تنجم عن تفاعل الأطراف الإنسانية مع بعضها البعض أيا كانت هذه الأطراف (أفراد مؤسسات مجتمعات حكومات أصحاب مذاهب فكرية أو دينية) ذلك لأن معالجة هذا النوع لا يتسم بالبساطة لأن الطرف الذي يتسبب في حدوث هذه

---

(١) كما يمكن القول: إن أي اختلال في التطبيق قد يشير بصورة واضحة إلى وجود خلل في التنظير المتعلق بهذا التطبيق، إما خلل في البنية النظرية ذاتها وإما خلل في فهم هذا التنظير. وهو ما يترتب عليه خلل حتمي في التطبيق.

الإشكالية أو يصنع هذه الضرورة قد لا يرى أية مشكلة ـ ومن ثم أية قضية ـ في الفعل الذي يقترفه أو الطرح المختل الذي يقدمه.

وبالطبع تتطلب مجابهة هذه الإشكالية أو «الضرورة» إن كانت تقع في نطاق الفكر التصدي للخطاب الفكري الذي يطرحه هذا الطرف، أما إذا كان الأمر يتجاوز ذلك إلى تطبيق هذا الفكر في الواقع العملي فإن أية مواجهة لهذه الضرورة تتطلب مواجهة الخطاب المضاد «الفكر» الذي أفرز هذا الواقع، ودحض الحجج التي يسند إليها أولاً، وإذا ما تحقق ذلك، أمكن حينها للخطاب الذي يتناول كيفية معالجة الواقع المختل أن يؤتي ثماره كاملة.

وحتى يمكن تحقيق ذلك فلا محيص من الإحاطة التامة بالإطار الفكري الذي ينطلق منه هذا الخطاب المضاد على النحو الذي يمكن من تفنيده تفنيداً تاماً لا يملك عاقل له رداً.

والطرح الوحيد القادر على ذلك هو الذي يقوم على أساس برهاني انطلاقاً من معايير معرفية وغائية ووسائلية لا يختلف عليها عاقلان. ذلك لأن أي طرح إقناعي لن يلقي قبولاً إلا من جانب الطرف الذي تقع عليه الضرورة، أما الطرف صانع الضرورة أو الذي يستفيد منها بشكل أو بآخر، فلا يمكن إلزامه بأي طرح ما لم يكن هذا الطرح طرحاً برهانياً لا يمكن لعاقل أن يماري فيه إلا ويتناقض ذلك مع وصفه بالعقلانية. ودون ذلك فإن الضرورة قد تظل قائمة ليست ثمة إمكانية للتصدي لها[1].

---

(١) ثمة نوع من الضرورة ينتمي لهذا النوع الإنساني من الضرورات وهو ذلك النوع التي لا تقع انعكاساته بشكل مباشر على القائم بالاتصال ـ فرداً أو مؤسسة أو جماعة أو مجتمع وإنما تقع لأفراد أو جماعات أو مؤسسات أو حتى مجتمعات على نحو قد لا يرون معه أنهم يعانون مشكلة ما، أو أنهم يدركون ما لديهم من مشاكل، ولكنهم لا يهتدون للكيفية المثلي التي يمكن خلالها التخلص من هذه الإشكاليات، وفي مثل هذه الحالة فإن التدخل للأخذ بيد هؤلاء إلى الطريق الحق، أو لأعانتهم في حل مشاكلهم هو نوع من التدخل الواجب على المسلم الذي يمتلك مقومات ذلك. بل إن إصلاح أي خلل ماثل في منكر قائم أو معروف مهمل، أو في ضلال بين عن طريق الحق يقع فيه أي إنسان في هذا الوجود هو أمر يحمل ضرورة ينبغي أن يكون ثمة من يتصدى من بين المسلمين لها، وأي تقصير في ذلك سوف يترتب عليه ـ لا محالة ـ عقاب عاجل أو أجل لكل مقصر. =

ويظل الاختلاف بين طرفي أو أطراف الضرورة قائماً، وهو ما قد يترتب عليه مزيد من المشكلات التي لا سبيل للتصدي لها.

العلاقة بين الضرورات:

على الرغم من أن الدراسات الغربية للنظرية الخطابية اهتمت بالتنظير للضرورات في ذاتها والي مكوناتها والعلاقة بين هذه المكونات وكيفية التصدي للضرورة، إلا أنها لم تلتفت على نحو واضح إلى العلاقة القائمة بين هذه الضرورات وعللها، وكيف أن ضرورة ما هي نتيجة ومقدمة في الآن نفسه، فلا تخلق ضرورة من عدم، كما أنه لا توجد ضرورة أو مشكله تؤثر في فراغ، وإنما ينجم عنها ـ بدرجة أو بأخرى ـ خلل ما في مكان وزمان ما، فكرياً أو عملياً.

ولما كانت أية ضرورة ـ على هذا النحو ـ هي نتيجة لمقدمات ما، فإن التصدي السوي لها لن يكون جذرياً دون التصدي للمقدمات التي أفرزتها. والوعي بالنتائج التي يمكن أن تترتب عليها.

وإذا كانت علاقة المقدمة والنتيجة قائمة بين الضرورات التي تنتمي لعالم التنظير وبين الضرورات التي تقع في عالم الواقع، فلا بد أن ندرك أن الضرورات العملية قد تكون في النهاية نتيجة تلقائية لخلل في البنية النظرية التي تهتدي بها.

كما ينبغي أن نضع في حسباننا أن الواقع المختل الذي يحقق غايات معينة

= وطبيعياً أن مثل هذا التصدي لن يتحقق على نحو سليم دون الوعي التام بشتى أبعاد الخطاب الكامن وراء هذا الخلل وشتى العلل التي تكمن في هذا الخطاب، والوعي التام بالحق الذي يحمله الخطاب الإسلامي البديل.

وهكذا..، فطبيعة الضرورات التي يفرضها المجتمع الإسلامي بمنطلقاته وغاياته تختلف عن طبيعة الضرورات التي يسعى النسق الفكري العلماني أو الوضعي للتصدي لها، والتي لا تخرج غالباً عما يحقق منفعة ما أو يدفع ضرراً معينا يصيب المجتمع العلماني، بينما الضرورة الخطابية في الإسلام تتعدى مجال هذه المصلحة إلى مجال أرحب ؛وهو إحقاق الحق حتى لو بدا أن هذا الحق يتنافى مع المصالح الآنية للمسلمين، أو لصاحب الخطاب. وهو ما يجعل قراءة الضرورات محكومة بهذا الإطار.

لطرف ما، يدفع هذا الطرف إلى طرح خطابات تعزز هذا الواقع وهو ما يشكل - من ثم - العلة الحقيقية التي تقف خلف الطروح التنظيرية المنحرفة التي تدافع عن هذا الواقع، وهي الخطابات التي تمثل في ذاتها ضرورات نظرية لا بد من التصدي لها[1].

ولا ينبغي أن تقف مواجهة هذه الضرورات عند معالجة العلل التي تقف وراءها وإغفال معالجة النتائج الآنية التي تنبثق عنها.. لأنه إذا كان الاقتصار على مواجهة النتيجة هو نوع من مواجه العرض، فإن الانتظار حتى تتم معالجة العلل الأساسية، والتي قد تأخذ حينا من الدهر، قد يجعل النتائج عينها تستفحل ويترتب عليها مزيد من الخلل.

ثمة جانب آخر من جوانب العلاقة بين الضرورات لا بد من وضعه في الحسبان ألا وهو ديناميكية الضرورات - لا سيما الكبرى منها - حيث تتسم هذه الضرورات بإحداث تفاعل لا يهدأ، فهي دائمة الحركة والتأثير والتأثر. وهو ما يجعل بعضها يمتلك قوة قد تشكل - عبر الزمن - نسقاً فكرياً أو نظاماً مجتمعياً متكاملاً بأكمله وطبيعياً أن اتباع هذا النسق أو المستفيدين من الأوضاع التي يخلقها لا يألون جهدا في قول أو فعل كل ما يدعم هذا النسق.

وهكذا.. فإن الوعي بطبيعة الضرورات وما تتسم به من ديناميكية وتمدد ذاتي وتدعيم من قبل الاتباع، والوعي بكافة جوانب الخلل التي يمكن أن تخلقها الأنساق المختلة التي قد تصنعها هذه الضرورات، إن الوعي بكل ذلك أمر لا محيص عنه حتى يمكن التصدي لأية ضرورة خطابية على نحو فاعل.

---

(١) ولعل هذا ما أدركه فوكو في البنية التي تصنعها الخطابات في الوقع وفي التنظير انظر:
- Michel Foucault, Op.cit, pp.31, 70.
- محمد على الكبيسي، ميشال فوكو: تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد، (تونس: سراس للنشر، ١٩٩٣) ص ص١٤، ٦٧.
كما أشار إليه «ألتوسير» في حديثة عن أجهزة الدولة الأيديولوجية.
انظر: ديان مكدونيل، مرجع سابق، ص ص٩١، ٩٩، كذلك ١٦٥، ١٨٨.

المطلب الثاني

المحـددات

المحددات ـ كما يذهب إلى ذلك بتزر ـ هي شتى المعطيات التي تعد ذات قدرة على تقييد القرار والفعل اللازم لتعديل الضرورة التي يحملها الموقف الخطابي[(١)].

وتتمثل هذه المحددات في الأشخاص والأحداث والموضوعات والزمان والمكان والعلاقات المتداخلة في إحداث الموقف، كما تتمثل في كل ما يشكل تصورات الجمهور أو القائم بالاتصال عن الموقف الخطابي والضرورة الخطابية التي يحملها[(٢)].

وعندما يدخل الخطيب الموقف الخطابي فإنه لا يتعامل فقط مع هذه المحددات المعطاة من قبل الموقف، ولكنه قد يمثل بنفسه محدداً من هذه المحددات ممثلاً في شخصيته وبراهينه المنطقية وأسلوبه. وتخدم هذه المحددات في النهاية معالجة القائم بالاتصال للقضية الخطابية على نحو يمكن أن يحرك الجمهور للقيام بالفعل الذي يعدل هذه الضرورة[(٣)].

وإذا كانت هذه المحددات تشكل الكيفية التي ينبغي أن يتم خلالها معالجة الضرورة الخطابية فهناك ـ أيضاً ـ المدعمات، والتي أشار إليها «بتزر» في بحثه الثاني

---

(١) Lioyd Bitzer, "The Rhetorical Situation", Op.cit, p.8.

(٢) انظر:

- Ibid, p.8.

ويقسمها «هوسر» إلى محددات طبيعية مثل؛ الزمان والمكان والمناسبة والوسيلة الإعلامية والظروف البيئية المحيطة. ومحددات نفسية تتعلق بالجمهور واتجاهاته نحو الموضوع والأشخاص المتورطين في الموقف هذا بالإضافة إلى القواعد التي تحدد ما ينبغي أن يتم الاضطلاع به، والمعارف التي قد تسهم في تعقيد أو تسهيل التصدي للأمر، والمبادئ التي يعتنقها كل من الجمهور والخطيب، والقوانين التي تحدد ما يمكن أن يصنع أو لا يصنع حيال الضرورة، والعواطف التي تعوق أو تساعد في إدراك الضرورة.

- Gerard A, Hauser, Op.cit, p.38.

(٣) Lioyd Bitzer, "The Rhetorical Situation", Op.cit, p.8.

عن الموقف الخطابي والتي تتعلق بالعوامل أو المصادر المتوفرة التي تمكن من تحقيق الاستجابة المرجوة(١).

وتشمل المحددات علي حد ما يذهب إليه «هوسر» كل العوامل ذات التأثير على القرارات التي يتخذها الخطيب حيال معالجته للضرورة الخطابية(٢).

أما «ماري كريت واكزايو» فيقصرا المحددات علي ما يتوقعه الجمهور عن الخطاب المناسب للموقف المعطي(٣). وهو ما يعني أن نجاح المصدر في إدراك هذه التوقعات وتكييف خطابه على النحو الذي يتماشى معها كفيل بأن يجعل خطابه مناط قبول الجمهور المستهدف.

وهكذا.. تتمثل المحددات والمدعمات في كل العوامل التي تؤثر سلباً أو إيجاباً على الكيفية التي يمكن للقائم بالاتصال أن يحقق الأثر الذي يرجوه من خطابه.

والواقع أن مثل هذه النظرة هي إفراز طبيعي لتمحور اهتمام النظرية الخطابية الغربية ـ عبر تاريخها المديد ـ حول الكيفية التي يمكن خلالها تأسيس وبناء وطرح أي خطاب على النحو الذي يحقق الأثر المرجو منه، بغض النظر عما إذا كان هذا الأثر ناجماً عن توافق هذا الخطاب مع سيكولوجية الجمهور أو مكانة المصدر لدى الجمهور، أو عن المعارف التي يتم طرحها عبر هذا الخطاب.

ومثل هذه النظرة، وعلى الرغم من أنها تفيد في التعرف على العقبات التي قد

---

(١) انظر:

- Lioyd Bitzer, Functional Communication: A Situational Perspective Op.cit, p

(٢) Gerard A, Hauser, Op.cit, p.38.

(٣) Mary Grrret and Xiaosui Xiao, Op.cit, p.39.

وقد أشار روبرت أوليفر لمثل هذه المحددات بقوله «عندما تعرف العقبات التي تحول بينك وبين إقناع جمهورك فأنت لا تكافح في الظلام، لذ ينبغي أن تبذل قصارى جهدك للتعرف على ما يحول بينك وبين إقناع جمهورك.

- Robert Oliver, The Psychology of Persuasive Speech (N. Y: David Mckay Company, Inc. 1957) p.304.

تحول بين أي خطاب وبين التأثير المرجو من هذا الخطاب، وعلى العوامل التي تدعم إحداث هذا التأثير، إلا أنها لا تتماشى مع جوهر النظرية الإسلامية للخطاب التي لا ينبغي أن تهدف إلى كيفية تحقيق التأثير المرجو، وإنما ينبغي أن تهدف إلى تلمس شتى السبل التي يمكن أن تحول بين أي خطاب وبين الوصول إلى الحق، أو ما ينبغي أن يكون لهذا الحق من تأثير، وهو ما يجعل المحددات التي تطرحها النظرية الخطابية الغربية تقف عند تلك المشكلات التي تعوق إحدث التأثير المرجو من الخطاب، أما هذه المحددات فينبغي أن تمتد في النظرية الإسلامية إلى كل المشكلات التي تحول بين أي خطاب والوصول إلى الحق أو التأثر بهذا الحق.

ولما كان الوصول إلى الحق لا يمكن أن يتم إلا عبر سلوك مسلك برهاني، فإن هذا يعني أن طبيعة المحددات التي ينبغي أن تضعها النظرية الخطابية في الحسبان والتي يمكن أن تعوق تحقيق هذا الهدف، تكمن بصفة أساسية في شتى العلل التي يمكن أن تحول بين أي خطاب وبين الوصول إلى الحق أو البرهان.

ويأتي على رأس هذه العوامل تلك التي تتعلق بغياب المعايير المعرفية والغائية والوسائلية التي ينبغي أن يمتلكها القائم بالاتصال المسلم، والتي على هداها يمكن أن يحدد على نحو برهاني ما هو ضرورة مما ليس كذلك والأولويات بين الضرورات. ويمكن أن يحدد طبيعة الغايات التي يمكن إحرازها من وراء التصدي لهذه الضرورة، وطبيعة الوسائل التي يمكن اتباعها في معالجة هذه الضرورة، في ضوء المعارف المتوافرة عن الضرورة وعن كل ما هو ذو صلة بها.

ثم يأتي غياب المنهجية الراسخة التي تمكن من قراءة معطيات هذه الضرورة، والعلاقات القائمة بين هذه المعطيات، على النحو الذي يحيط معه بهذه المعطيات والعلاقات فيما بينها على نحو متكامل وبرهاني.

ثم يأتي غياب الطروح التي تحدد كيفية بناء هذه المعارف على نحو منطقي ولغوي سليم، وكيفية توصيل هذه المعارف أو الخطاب على النحو المرجو إلى الجمهور، والكيفية التي يمكن خلالها تخطي شتى العقبات المجتمعية التي يمكن أن تحول دون الوصول إلى الجمهور المستهدف.

وهكذا؛ ثمة محددات أو مشكلات كبري تعوق أي خطاب يمكن أن يطرح في المجتمع الإسلامي لا محيص من التصدي لها حتى يمكن أن تعطي أي معالجة لأية قضية من قضايا المجتمع الإسلامي ثمارها كاملة.

المطلب الثالث

جمهور الموقف الخطابي

حصر «بتزر» جمهور الموقف الخطابي في أولئك الذين لديهم القدرة على إحداث التغير في الضرورة التي يحملها هذا الموقف[1].

وقد خصت جل التصورات التي طرحت حول الموقف الخطابي بداية من «بتزر» الجمهور بدور محوري في الموقف الخطابي ، و قد تمثلت أكثر هذه التصورات مبالغة في تقدير هذا الدور فيما ذهبت إليه كل من «ماري كريت» و«اكزيوا» من أن الجمهور يحتل المركز الرئيس في الموقف الخطابي. فالضرورات - من وجهة نظرهم - هي تساؤلات ليس لدى الجمهور إجابة عليها أو هموم ومشاكل الجمهور التي تحتاج إلى التعديل عبر الخطاب، وهو ما يعني أن موقع الضرورة لم يعد محورياً كما ذهب إلى ذلك «بتزر» وإنما المهم هو إذا ما كان الجمهور يرى أن ثمة ضرورة خطابية في أمر ما من عدمه. بل إن المحددات لا تعدو في نظر (كريت واكزيوا) أن تتلخص في توقعات الجمهور للخطاب الذي ينبغي أن يطرح في الظرف المعطي، أما المرسل فلا يعدو أن يكون فردا يظهر من بين الجمهور.

وهكذا؛ فالجمهور - حسب هذا التصور - هو العنصر المحوري الذي يربط ببين الضرورة والمحددات والمرسل كأحد أفراد الجمهور.

وعلى ذلك فالنقاش حول ما إذا كانت الضرورة موضوعية أم يحددها المرسل يفقد الكثير من قوته، ويصبح السؤال المهم هو ما إذا كان الجمهور يقبل بكون هذه الضرورة موجودة أساساً أم لا[2].

---

(١) Lioyd Bitzer, "The Rhetorical Situation", Op.cit, pp.

(٢) Mary Grrretand Xiaosui Xiao, Op.cit, p.39.

وربما كان الطرح الذي يقابل طرح «ماري كريت» و«اكزيوا» في مبالغته هو طرح «فاتز» الذي بالغ في الدور الذي يلعبه المرسل، حيث جعله العنصر المحوري في الموقف الخطابي، ونسب إليه الحرية الكاملة في خلق الضرورة، وفي التحرك للتصدي لها عبر الخطاب(١).

أنواع الجمهور الخطابي:

ثمة دراسات قسمت جماهير الموقف الخطابي إلى تقسيمات عده هي:

أ - **جمهور الموقف**: وهو الجمهور الذي لديه تصور للقضية الخطابية.

ب - **الجمهور الخطابي**: والذي يتكون من أولئك الذين من المحتمل أن يشاركوا في تعديل الضرورة.

جـ - **الجمهور الفعلي**: وهم الذين يختار المتحدث التوجه إليهم بالخطاب(٢).

وثمة من قسمه من منظور القدرة على التصدي للضرورة من عدمه إلى أربعة أنواع هى:

أ - جمهور يعي الضرورة ويقدر على حلها.

ب - جمهور لا يعيها ويقدر على حلها.

جـ - جمهور يعيها ولا يقدر على حلها.

د - جمهور لا يعيها ولا يقدر على حلها.

ويعد طرح خطاب في حالة الجمهور الأول أمراً مناسباً، كما يعد مناسباً في

---

(١) R. E. Vatz, Op.cit, pp.157, 159.

(٢) انظر:

- David Hunsaker and Craig Smith "The Nature of Issue: A Contractive approach to Situational Rhetoric" Western Speech Communication N. 40, 1981, pp.148, 152.

نقلاً عن:

- Mary Grrretand Xiaosui Xiao Op.cit, p.32.

النوع الثاني إذا ما تم تقوية الوعي، ويمكن أن يكون مناسباً في الثالث إذا تم التركيز على الضرورات المحتملة مستقبلاً عندما لا تكون العوائق التي تعوق الاتصال غير موجودة، أما في النوع الأخير فإن طرح أي خطاب يعد ضرباً من العبث[١].

ويتوقف تحديد ذلك على القراءة السليمة من المرسل للضرورة وللجمهور. وطبيعياً أن التقصير في الإحاطة بأي جانب من جوانب المعرفة بالجمهور - مثله في ذلك مثل بقية عناصر الموقف الخطابي - سيعني عدم إمكانية طرح الخطاب المناسب القادر على إحداث التأثير المرجو في هذا الجمهور[٢].

وعلى الرغم من منطقية التقسيمات التي قدمت للجمهور من قبل هذه الأبحاث إلا أنه يمكن أن نقسم الجمهور الخطابي - أيضاً - إلى أنواع أخرى وذلك حسب نوع الخطاب نفسه. فجمهور الخطابات العامة يغاير جمهور الخطابات الفكرية، ويمكن تقسيمه حسب تأييد الجمهور لتوجه المصدر في معالجة القضية الخطابية إلى: جمهور مؤيد وجمهور معارض وجمهور محايد وطبيعياً أن الحجج التي تستخدم في كل حالة تغاير الحالة الأخرى.

كما أن ثمة نوعاً من الجمهور يعد صانعاً للضرورة أو المشكلة الخطابية، سواء أكانت هذه الضرورة ضرورة فكرية أو عملية، وثمة جمهور يخضع للأثر الذي تحدثه هذه المشكلة. ذلك لأن ثمة مشاكل - حسب تقسيمنا السالف للضرورة - هي صناعة بشرية، ومن ثم فإن حلها لا يقف عند توجيه من يقع عليه الضرر إلى كيفية تلافي هذا

---

(١) Gerard A, Hauser, Op.cit, p.41.

(٢) ثمة دراسات لا حصر لها حول الجوانب التي ينبغي أن تؤخذ في الحسبان عن الجمهور الخطابي وطبيعة العوامل التي تؤثر في استجابته لأي خطاب يطرح عليه، وعلى قدرته - من ثم - لإحداث تغير في الضرورة، وهي عوامل منها ما يتعلق بسيكولوجية الجمهور، ومنها ما يتعلق بالظروف السياسة أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو بالعوامل الديموغرافية، ومنها ما يتعلق بالأنساق الثقافية التي يعمل في ظلالها، وغير ذلك من العوامل التي لابد من أن يكون المرسل على دراية بها حتى يمكن أن يؤسس خطابه على النحو القادر على إحداث التأثير المطلوب في الجمهور.

الضرر، وإنما يمتد إلى توضيح الحق أمام صانعي هذه الضرورة، لتلافي ما يدفعهم إلى التفكير أو التصرف على النحو المجافي للحق[1].

وهو ما يتطلب إلمام المرسل بكل شيء عن فكر ومعتقدات واتجاهات هذا الصنف من الجمهور، وامتلاك القدرة على طرح التصور البرهاني الذي يعالج الخلل الذي يضرب الفكر الذي يعتنقه ذلك الجمهور.

الأثر المرجو تحقيقه لدى الجمهور:

لما كان الهدف الذي تمحورت حوله دراسات الجمهور في الأبحاث الخطابية والاتصالية، هو الكيفية التي يمكن خلالها أن يحقق الخطاب المطروح التأثير المرجو، بغض النظر عن كيفية تحقيق هذا التأثير، فقد كان طبيعياً أن يكون هم هذه الدراسات هو تلمس شتى العوامل ـ ذات الصلة بالجمهور ـ التي تسهم في تحقيق هذا التأثير لتدعيمها، وشتى العوامل التي يمكن أن تعوق تحقيق هذا الهدف لتجنبها.

ولما كان الهدف الذي ينبغي أن تتمحور حوله الأبحاث الخطابية والاتصالية الإسلامية يتمثل في السعي إلى تلمس شتى السبل التي تمكن القائم بالاتصال من الوصول إلى الحق حيال أية قضية يسعى إلى معالجتها، فإن ذلك يستدعي أن تعالج هذه الأبحاث شتى العوامل التي تتعلق بالجمهور، والتي تعد ذات أثر في قبوله لهذا الحق وإتباع ما يمليه عليه، و شتى العوامل التي قد تعوقه عن تقبل هذا الحق أو القبول قولاً دون فعل ما يميله عليه هذا القبول.

وطبيعياً أن الوعي بهذه العوامل لا ينبغي أن يقف فقط عند دراسة العوامل المباشرة التي تعد ذات أثر في استجابة أي جمهور، أو عدم استجابته لخطاب ما، والتي تتعلق بمعطيات الزمان والمكان والسن والجنس والتعليم، ودرجة التورط في الموضوع، واتجاهاته حيال هذا الموضوع وحيال نفسه وحيال المرسل والرسالة

---

(١) لا بد أن ندرك أن أي خلل في فهم المتلقي هو نتيجة لخلل معرفي أو غائي فلا يمكن لإنسان عاقل أن يجافي الحقيقة إذا ما تكشفت أمامه على نحو برهاني، كما لا يمكن له أن يضحي بغاية كبرى مقابل غاية صغرى.

والوسيلة، والغرض من التعرض لهذا الموضوع، وما إلى ذلك من أمور تتعلق بالظرف المعطي. . . وإنما يجب أن يمتد الوعي بهذه العوامل إلى تلك العوامل العميقة، والتي تشكل مجمل المنطلقات التي ينطلق منها، والغايات التي يسعى إلى تحقيقها والسبل التي يتبعها لتحقيق هذه الغايات. والتي تنتهي بنا عند خطاب التصور الكوني الإسلامي وما ينبثق عنه من خطابات إبستمولوجية أو أيديولوجية، والتي تعد المعايير المعرفية والغائية والوسائلية المعايير الأم التي يعاير على هداها أي مسلم أي حكم يتخذه حيال أية قضية من القضايا التي تهمه، ودون امتلاك تصور سوى لما ينبغي أن تكون عليه هذه الخطابات الأم، فليس ثمة إمكانية لمعرفة مدى التباين بين الموقف الذي يقفه أي جمهور مسلم حيال أي قضية، والموقف الذي يقتضيه الإسلام على نحو يقيني. ومن ثم فليس ثمة إمكانية لبناء خطابات قادرة على طرح القول الفصل الذي لا يملك أي فرد من الجمهور المسلم إلا أن يسلم به.

وهكذا فثمة جوانب ينبغي أن تلتفت إليها النظرية الإسلامية للخطاب في دراستها للجمهور كواحد من أهم عناصر الموقف الخطابي حتى يمكنها أن تمدنا بالكيفية التي يمكن خلالها بناء أي خطاب على نحو يمكن الحق الذي يحمله من تحقيق الأثر المرجو.

المطلب الرابع

القائم بالاتصال

على الرغم من أن الأبحاث التي تتعلق بالموقف الخطابي لم تنظر إلى المرسل كعنصر من عناصر الموقف الخطابي، وعلى الرغم من أن بعض المواقف الخطابية قد توجد بالفعل مستقلة عن المرسل وما عليه إلا الإحاطة بشتى جوانبها وطرح خطاب ما حيالها. . على الرغم من ذلك، فإن القول بأن كل المواقف الخطابية هي نتيجة لضرورات قائمة بالفعل، ومستقلة عن مصدر الخطاب، هو قول فيه تجاوز كبير لطبيعة الدور الذي يلعبه المرسل في إدراك كثير من الضرورات التي قد لا تمثل إشكالية واضحة أمام الجمهور لاختلال المعايير التي يمتلكها الجمهور في معايرة ما هو مشكلة مما ليس بمشكلة، وهو الأمر الذي لا تبدو فيه لديهم أية ضرورة خطابية على الإطلاق.

وإذا كان ما ذهب إليه «فاتز» من إعطاء المرسل دوراً كبيراً في خلق الضرورة يعضد هذا القول[1] فإن الإشكالية التي ينبغي أن تضع النظرية الإسلامية علاجاً لها في ما يتعلق بالمرسل تتجاوز السعي لحسم الجدل على هذا الدور الذي يلعبه في خلق الضرورة إلى معالجة إشكالية أكبر تتعلق بالكيفية التي يمكن خلالها ضمان سلامة تقدير أي مرسل مسلم لحقيقة الضرورة التي يسعى إلى التصدي لها، وسلامة اختياره للجمهور القادر على التصدي لهذه الضرورة، وسلامة تعيينه للمحددات والمدعمات الثاوية في هذا الموقف الخطابي. وأخيراً ضمان سلامة الطرح التي يقدمه للتصدي لهذه الضرورة.

وحتى يمكن ضمان ذلك فلا بد من الاهتمام بتناول المرسل من قبل النظرية الإسلامية للخطاب من زوايا عدة هي:

- طبيعة الدور الذي ينبغي أن يضطلع به أي مسلم ـ تبعاً للموقع الذي يحتله ـ في تحقيق غايات المجتمع الإسلامي. وهو الأمر الذي تنبني عليه كيفية إدراكه لشتى الضرورات التي تتعلق بهذا الدور على نحو سليم، وحتى يمكن ذلك فلا بد أن يتوافر لديه إلمام ـ بالإضافة إلى واقع المجتمع الإسلامي المعاصر ـ بخطاب التصور الكوني الإسلامي (منطلقاته وغاياته ووسائله) وبالخطابات الأيديولوجية والإبستمولوجية التي تنبثق عنه، وانعكاسات هذه الخطابات على شتى مناحي الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية... الخ، ومدى الفجوة بين الواقع الذي يعيشه المجتمع الإسلامي المعاصر وبين هذه الخطابات. وهو الأمر الذي تتحدد على هداه طبيعة الضرورات الخطابية التي ينبغي أن يتصدى لها، والأولويات بين هذه القضايا وكيفية التصدي لها.
- طبيعة الهدف الذي ينبغي أن يسعى إلى تحقيقه من التصدي لأية قضية خطابية والذي ينبغي أن ينحصر بصفة أساسية في الوصول إلى الحق، وإحداث التأثير المأمول الذي يغير الضرورة محل الاهتمام عبر هذا الحق، وليس عبر أي شيء آخر يتنافي مع هذا الحق.

---

(١) R. E. Vatz. Op.cit, p.157.

- الكيفية التي تمكنه من تأسيس وبناء وطرح خطابه، علي نحو يمكنه من الوصول إلى الحق، وتحقيق التأثير المأمول من خلاله.
- الشروط التي ينبغي توفرها في أي مسلم يتصدى لطرح خطاب حيال قضية ما علي النحو الذي يمكنه من علاج هذه القضية علي الوجه الأمثل.
- معالجة الأهداف الذاتية التي تدفع أي مسلم للتصدي لمعالجة قضية ما عبر طرح خطاب حيالها. والتي ينبغي أن تصب في خانه تحقيق غايته العليا، وهي رضوان الله تعالى عليه، لأنها الغاية الكفيلة بأن تحفظ أي مسلم من الانزلاق في أي طرح يقدمه من الحق إلى الهوى، والتي تضمن أن يتحمل شتى الصعاب التي قد تحول بينه وبين الوصول إلى هذا الحق، وشتى المخاطر التي قد يجلبها عليه إعلان هذا الحق من قبل أهل الباطل أو الضلال.

المبحث الثالث

تحديد القضية الخطابية وسبل التصدي لها

إذا كان همنا في المبحث السالف قد انصب على وضع اليد على الملامح العامة للقضية الخطابية، تلك القضية الملحة التي تصل في درجة إلحاحها إلى حد الضرورة التي لا بد من التصدي لها، وعلى ملامح الجمهور الذي يتصل بهذه الضرورة والمحددات أو المدعمات التي تتصل بها، وعلى سمات القائم بالاتصال المسلم القادر على التصدي للضرورات الخطابية التي يعيشها المجتمع المسلم.. فإن هم هذا المبحث هو وضع اليد على الكيفية التي يمكن خلالها تحديد ملاح هذه الضرورة (القضية) على نحو دقيق وبرهاني، وذلك عبر مطلبين هما:

- كيفية قراءة ملاح القضية الخطابية.
- تحديد القضية الخطابية على نحو برهاني.

المطلب الأول

كيفية قراءة ملاح القضية الخطابية

يعد وصف القضية أو المشكلة التي يحملها موقف خطابي ما بالضرورة الخطابية ذا دلالة واضحة على أهمية التصدي لهذه القضية.. ذلك التصدي الذي يعد ضرورة تتطلب تدخلاً خطابياً. بل إن أي موقف ـ وعلى نحو ما ذهب إليه «بتزر» ـ لا يحمل قضية يمثل التصدي لها ضرورة ما لا يعد موقفاً خطابياً[1].

وطبيعياً أن وضع اليد على جوهر القضية الكامنة في هذا الموقف يظل دونما

---

(١) Lioyd Bitzer, "The Rhetorical Situation", Op.cit, p.6, 8.

جدوى ما لم يكن ثمة توافق بين القائم بالاتصال وجمهور هذا الموقف الخطابي على ماهية هذه القضية، فدون هذا التوافق ليس هناك معني لطرح أي خطاب حيال هذه القضية من قبل القائم بالاتصال.

لذا ابتدعت النظرية الخطابية التقليدية نظرية لتحديد القضية الخطابية على نحو يخلق توافقاً بين أطرفها يطلق عليها «Stasis Theory» يمكن تفصيل أهم ملامحها في السطور التالية.

نظرية تحديد القضية: Stasis Theory

يتطلب فهم حقيقة هذه النظرية التعرف بداية على المعنى الذي يحمله المصطلح الإغريقي (Stasis) ونظيره الروماني (status) والذي تمثل ترجمته إشكالية حتى في اللغات الأوروبية نفسها وهو ما حدا بالدراسات الخطابية الحديثة إلى استخدام المصطلح ذاته دونما ترجمه دقيقة له، ومكتفيه في ذلك بشرح الدلالات التي يحملها.

حيث يترجم مصطلح (Stasis) في الإنجليزية إلى «Strife» أي نزاع أو تدافع، وتترجم في الآن نفسه إلى Immobility أي (إعاقة). وهو ما يجعله يشير إلى تلك النقطة الثابتة في القضية التي يتم التنازع من قبل طرفين مختلفين على فحواها.

وقد كان مصطلح الـ (Stasis) يستخدم بالأساس في الفيزياء الإغريقية ليشير إلى النقطة الثابتة التي تتنازعها قوتان تصطدمان ثم ترتد كل منهما في اتجاه مغاير لاتجاه الأخرى. وقد صممت هذه النظرية والتي تم تطويرها على يد شيشرون[١] بغرض تمكين المرء من تحديد النقاط محور النزاع في قضية ما، على اعتبار أن وضع اليد على نقاط النزاع هذه مقدمة لا محيص عنها لاكتشاف الحجج الملائمة التي يمكن اشتقاقها من المواضع (Topics) المناسبة[٢] والتي يمكن خلالها حل هذا النزاع.

ويدور اهتمام هذه النظرية حول وضع اليد على تلك النقاط التي يمكن أن تمثل

---

(١) وقد ركز شيشرون على الكيفية التي يمكن استخدام هذه النظرية في المحاجة القضائية. انظر:
- Lawrence J. Prelli - Op.cit, p.46.

(٢) Ibid, p.32.

مواضع للاختلاف حولها في أية قضية من القضايا، بغض النظر عما إذا كانت هذه القضية عامة أو علمية، وأيا كان المجال الذي تنتمي إليه(١) كتوطئة لاكتشاف الحجج الملائمة التي يمكن اشتقاقها من المواضع المناسبة لحسم الأمر موضع الخلاف(٢).

ملامح نظرية تحديد القضية:

اتفق علماء الخطابة الذين اهتموا بدراسة هذه النظرية على أن ثمة نقاطاً أربع يمكن أن تكون محل الاختلاف في أية قضية، وقد يكون الاختلاف قائما حول واحدة أو أكثر من هذه النقاط وربما يكون حول هذه النقاط الأربع. وقد تمت صياغة هذه النقاط في صورة تساؤلات(٣) يمكن أن تمثل الإجابة القادرة على إقناع الطرف الآخر حسما للنزاع حولها.

هذه التساؤلات هي(٤):

١ - (Is It?) (هل هي؟) ويهدف إلى تحديد ما إذا كان ثمة اتفاق على أن الأمر محل الاختلاف يعد قضية أم ليس له من صفة القضية نصيب.

٢ - (What Is IT?) (ما هي؟) ويطرح إذا ما تمت الإجابة على التساؤل الأول بإيجاب، وكان ثمة توافق بين أطراف النزاع على أن هناك بالفعل قضية ما، ويسعى هذا التساؤل إلى الوصول إلى تعريف متفق عليه لهذه القضية.

٣ - (Of What Sort Is It?) (إلى أي نوع تنتمي؟) ويطرح هذا التساؤل إذا ما تم

---

(١) Ibid, p.46.

(٢) Thomas M. Conley, Rhetoric in the European Tradition (Chicago: The university of Chicago Press. 1999) p.32.

(٣) يقول «هوسر» أن حضور التساؤل يخدم فهمنا للموقف الخطابي ومن ثم لاختيارنا للاستجابة المناسبة Gerard A, Hauser, Op.cit, p.81.

وللمزيد حول أهمية التساؤل في تشكيل ملاح القضية انظر:

- Michel Meyer Rhetoric, languages and Reason (Pennsylvania: the Pennsylvania State Uni. Press 1994), p.3.

(٤) Pirelli J. Lawrence, Op.cit, pp.44, 45.

الاتفاق على إجابة التساؤلين السالفين، أو كان ثمة اتفاق ضمني على عدم الاختلاف عليهما ويهدف إلى الاتفاق على نوعية هذه القضية ودرجة أهميتها.

٤ ـ (Whether Action is Appropriate in the Given Case?) (ما الفعل الأصوب الذي يمكن اتخاذه حيال القضية المعطاة؟) ويدور هذا التساؤل حول الكيفية التي يمكن خلالها التحرك للتصدي للإشكالية التي تحملها القضية المعطاة، وهو بالطبع أمر يتعلق بالقضايا العملية أو العلمية التي يتطلب التصدي لها التحرك على نحو ما. ومن الواضح أن هدف هذا التساؤل الأخير يخرج من إطار تحديد القضية إلى تحديد الحل المناسب لها.

وإذا كان تحديد القضية الخطابية وتحديد سبل التصدي لها على النحو الذي يخلق اتفاقاً حول النقاط المتنازع عليها في القضية المعطاة يبدو جلياً إذا ما كان هذا النزاع بين طرفين حاضرين، فإن تحديد أية قضية من قبل منشئ الخطاب الذي ليس له خلاف مع طرف آخر حاضر لا يختلف في جوهره عن هذا الإطار لتحديد القضية التي يسعى إلى التصدي لها[١].

ذلك لأن أي خطاب يطرح من قبل طرف ما سعياً لإقناع طرف آخر يفقد مبرره إذا ما لم يكن ثمة أمر ما يستدعي هذا المسعى الإقناعي، ومثل هذا الأمر هو عينه القضية ذاتها التي يسعى منشئ الخطاب إلى التصدي لها. وهو لا يخرج عن إقناع المتلقي بوجود قضية أو مشكلة ما أو إقناعه بالتسمية التي يطلقها عليها أو بالتوصيف الذي يطرحه لها، أو بالحلول التي يقدمها للتصدي لها.

وإذا ما تأملنا ملياً العلة التي تقف وراء هذا الجهد الإقناعي الذي يتم حول أي أمر من تلك الأمور الأربعة، والتي تقابل التساؤلات الأربعة ـ سالفة الذكر ـ نجد أنها تكمن في الأساس في مجابهة تصور أو خطاب ضمني مضاد يمتلكه المتلقي، وهو التصور الذي إذا ما أتيحت له فرصة الطرح العلني أصبح خطاباً مضاداً لخطاب

---

(١) انظر:

- Gerard A, Hauser, Op.cit, p.82.

المرسل. فإذا لم يكن ثمة خطاب مضاد وكان ثمة توافق تام على كل أمر من الأمور المتعلقة بالقضية محل الاهتمام المشترك، ساعتئذ يفقد أي خطاب مبرر طرحه.. فليس ثمة حاجة إلى إقناع متلق ما بأمر لا خلاف معه عليه، فنحن هنا لا نملك قضية تستدعي إقامة الحجاج على رؤيتنا لها.

مصادر تحديد القضية الخطابية والتصدي لها:

يتطلب تحقيق التوافق على الإجابة التي تطرح حيال أي من التساؤلات التي تطرح لتحديد ملامح أية قضية خطابية امتلاك معيار متفق عليه بين طرفي القضية (المرسل والمستقبل) ودون هذا المعيار فليس ثمة إمكانية لتحقيق مثل هذا التوافق. ومثل هذا المعيار أو المعايير يلج بنا إلى نظرية أخرى طرحها الفكر الخطابي الغربي وهي نظرية المواضع «Topics Theory»(١) والتي يعد محور اهتمامها تلمس «المعايير»

---

(١) يعد مصطلح «topics» مصطلحاً مشهوراً بغموضه، وحتى في استخداماته الفنية فإن معانيه تدور حول موضوعات تظهر في أنواع معينة من الخطابات بشكل متكرر وذلك لتجريد نماذج وسبل الاستدلال. وقد اتفق كل شراح الخطابة الكلاسيكية على أن مفهوم «المواضع» يحتل مكاناً محورياً في نظريات الخطابة وإن اختلفوا حول جوهر هذا المفهوم. وقد كانت إجاباتهم على تساؤل ما هو الموضع؟. وكيف يقوم بدوره في الاختراع الخطابي، إجابات متسعة التباين.
وقد كانت هذه المواضع قبل أرسطو أفكاراً أو صوراً ذهنية متكررة تظهر في الخطاب ويمكن أن تستخدم من قبل المتحدث والكاتب لتساعد على خلق الخطاب. وقد كانت موضوعات مثل (الأمثلة ـ الأسئلة ـ المقالات في الفضائل والرذائل.. مجالاً بالنسبة للخطباء لاكتساب ما يقال حول موضوعاتهم في مواقف مختلفة.

- James Jasinski, Op.cit, p.578.

وقد شاعت بعد ذلك الكتب التي كانت تتحدث عن المواضع العامة في الموضوعات التي من المتوقع أن يستجيب لها الجمهور بإيجابية في الفترة اليونانية واللاتينية. وكذلك في فتره العصور الوسطى والنهضة حيث ظهرت كتابات مثل كتاب إيراسموس والتى صممت لتحسين قدره المتحدث في الاستجابة لأي موقف. ولم يكن ثمة شكل واحد لهذه المواضع وإنما أشكال مختلفة، فنحن نجد أشكالاً مختلفة لهذه المواضع عند أرسطو وشيشرون كما نجد طروحاً حديثة حولها على يد، بيرلمان، ريتشارد ميكون.

- Lawrence J. Prelli Op.cit, p.62.

وقد جادل بعض الباحثين المعاصرين بأن المواضع تعقيد غير لازم، إنها تعوق الإبداع وتنتج =

التي يمكن على هداها استقاء الحجج التي تطرح للإجابة على أي من التساؤلات الثلاثة التي يتم خلالها تحديد القضية، أو على التساؤل الرابع المتعلق بالكيفية التي يمكن خلالها التصدي للقضية المطروحة(١).

وقد قسمت النظرية الخطابية ومنذ «أرسطو» هذه المواضع إلى مستويين(٢):

١ ـ **المواضع العامة أو المشتركة**: وتتعلق بالمواضع التي من المحتمل أن يلجأ إليها منشئ الخطاب لاستقاء الحجج التي يؤيد بها طرحه حيال القضية المعطاة في أي مجال من مجالات المعرفة، وفي أي موضوع كان. وذلك عبر مناقشة هذه القضية من زاوية ـ أو أكثر ـ من زوايا «الوجود، الدرجة، الحجم. التعريف المقارنة، التناقض، التشابه الطبيعة، السلطة، النتائج، الزمان، المكان. . .» الخ.

وثمة من يذهب إلى أن المواضع العامة هي المعتقدات التي تقبل كحقيقة دون شك ودونما حاجة إلى دليل ويتم تصديقها تلقائياً وآلياً، فهي شعور عام. وإن كانت قد تتباين من شعب إلى آخر(٣) ومن ثقافة لأخرى.

ولما كانت هذه المواضع قابلة للاستخدام دون ارتباط بمجال معرفي معين فقد أطلق عليها commonplaces «المواضع الشائعة»(٤).

٢ ـ **المواضع الخاصة**: هي التي تستخدم في موضوع معين ومجال معين، وتعد المصدر التي يلجأ إليها منشئ الخطاب لتطوير ـ معرفته بالافتراضات التي

= خطاباً مملاً وتافهاً، ومع ذلك يبقى للمواضع مكان هام في أي عمل.

- James Jasinski, Op.cit, p.581.

(١) انظر:

- Thomas M. Conley, Op.cit, p.32.

(٢) Farrell, Thomas B. (Ed.) landmark Essays on Contemporary Invention, Op.cit, p.71.

(٣) Henry Jankiewicz, Op.cit, p.8.

(٤) انظر:

- Gerard A Hauser, Op.cit, p.64.

تتعلق بالقضية التي بين يديه. . وانطلاقاً من هذه الافتراضات أو المقدمات، فإن الخطيب يمكن أن يصنع مسارا معينا للمحاجة(١).

وعموماً. . فإن المتأمل في الدراسات التي تناولت نظرية المواضع بشقيها (العامة والخاصة) يجد أن اهتمامها يتمحور حول الكيفية التي يتم خلالها استخدام هذه المواضع كمصادر للحجج التي يمكن خلالها إقناع المتلقي، بغض النظر عما إذا كانت هذه الحجج هي - في النهاية - حججاً برهانية أو حججاً ظنية أو وهمية. ما يهم في الأمر هنا قبول المتلقي لها.

المطلب الثاني

تحديد القضية الخطابية على نحو برهاني

المتأمل في محور اهتمام نظرية تحديد القضية، ونظرية المواضع التي تتصل بها، يجد أنها تدور في فلك الهدف الرئيس الذي تسعى إليه النظريات الخطابية الوضعية، وهو التأثير في متلقي الخطاب عبر كسب تأييده للتصور الذي يقدم لماهية القضية المعطاة - سواء تمحورت هذه القضية حول واحد أو أكثر من التساؤلات الثلاثة الأولي - كمقدمة لا محيص عنها لكسب تأييده حول الحلول التي يمكن طرحها عبر الإجابة على التساؤل الرابع.

وطبيعياً أن قبول المتلقي لطروح الخطاب حول ملامح القضية أو حلولها لا يعني سلامة هذه الطروح. فليس كل قبول لطرح خطابي قائم بالضرورة على أسس سليمة. كما أن التحديد السليم لمحور القضية المعطاة، لا يعني بالضرورة ضمان سلامة الحلول التي يمكن أن تقدم حيالها، وإن كان شرطا جوهريا لضمان سلامة هذه الحلول.

ولما كان الأمر الذي يهم النظرية الإسلامية للخطاب لا يقف فقط عند التعرف على كيفية تحديد القضية، وتقديم حلول يقبلها الجمهور المتلقي - كما هو الحال في الدراسات الغربية - وإنما يمتد إلى التعرف على كيفية ضمان برهانية التحديد الذي

---

(١) Prelli J. Lawrence Op.cit, p.71.

يطرح للقضية، باعتباره مقدمة رئيسة لضمان سلامة الحلول التي تطرح لها.. لما كان ذلك هو ما يهم النظرية الإسلامية، فإن هذا يفرض عليها تجاوز طروح النظريات الغربية في هذا الصدد، وتلمس السبل التي يمكن خلالها تحديد أية قضية خطابية على نحو برهاني، ووضع اليد على شتى المعارف التي ترتبط بها، على النحو الذي يمكن من الوصول إلى أحكام برهانية حيالها في النهاية.

وحتى يمكن تحقيق ذلك ثمة شروط عدة لا بد من مراعاتها.

أولاً ـ امتلاك معايير (مواضع) برهانية:

يمكن على هدي هذه المعايير الإجابة على أي تساؤل من التساؤلات الأربعة التي تتعلق بتحديد القضية أو سبل التصدي لها على نحو برهاني. وإذا تأملنا التساؤلات الثلاثة الأولى التي تتعلق بما إذا كان ثمة قضية، وتعريف هذه القضية وتوصيفها، نجد أن المعايير التي يتم اللجوء إليها هي معايير معرفية تستمد من الخطاب المباشر الذي تنتمي إليه هذه القضية. ويمكن الوصول إلى إجابة برهانية لأي من هذه التساؤلات الثلاثة، شريطة أن يكون الخطاب المباشر الذي تنتمي إليه هذه القضية خطاباً قائماً على أسس برهانية. وهو الأمر الذي يتطلب برهانية شتى الخطابات التي تعلوه، وصولاً إلى خطاب التصور الكوني ذاته. وأي خلل في أي خطاب من هذه الخطابات يعني بالتبعية خللا في برهانية الخطاب المباشر الذي يمكن أن نستمد منه معايير القضية محل اهتمامنا.

أما التساؤل الأخير الذي يتعلق بالكيفية التي يمكن التصدي خلالها للقضية المتاحة، وهو التساؤل الذي يرتبط بالقضايا التي تتطلب تحركا ما للتصدي للضرورة الثاوية فيها. إن هذا التساؤل لا تتطلب الإجابة البرهانية عليه فقط امتلاك معايير معرفية برهانية وإنما تتطلب ـ أيضاً ـ امتلاك معايير غائية ووسائلية برهانية، على النحو الذي يضمن سلامة الغاية التي يمكن إحرازها من التصدي لهذه القضية، وسلامة الوسائل التي يمكن إتباعها في تحقيق هذه الغاية. وطبيعياً أن هذه المعايير الغائية والوسائلية لا تكون برهانية إلا إذا كانت غايات ووسائل الخطاب المباشر الذي تنتمي

إليه هذه القضية قائمة على أساس برهاني، بداية من الخطاب الذي يعلوه وانتهاء إلى خطاب التصور الكوني ذاته.

وهكذا؛ فأي غياب لهذه المعايير البرهانية يعني غياب أية إمكانية لتحديد ملامح القضية المعطاة أو للحصول على المعارف التي تمكن من التصدي لها على نحو برهاني، وهو ما يعني أن أي قبول لما يطرح حول هذه القضية، سيكون قبولاً مبنياً على أسس ظنية وليست قطعية.

وإذا كانت إمكانية التوافق على ما يطرح حيال قضية ما أمراً ممكناً، ما دامت ثمة معايير مشتركة يتم الاهتداء بها في حسم أو تقليل قدر الخلاف حول هذه القضية - بغض النظر عن مدى برهانية هذه المعايير - فإن الأمر الذي لا يمكن النجاة منه، في حالة عدم برهانية هذه المعايير، هو النتائج المختلة التي يمكن أن تترتب على عدم سلامة تحديد القضية و - من ثم - عدم سلامة الخطاب الذي يمكن أن يطرح حيالها، حتى لو تحقق لهذا الخطاب القبول. لأن حدوث الخلل هنا في هذه النتائج أمر حتمي ما دام ثمة خلل في الحركة التي تسعى لتحقيقها.

بل ثمة أمر هام ينبغي أن نؤكد عليه هو أن أي اختلال يصيب خطاب التصور الكوني - وما يتبعه من اختلال منطلقات وغايات ومن ثم وسائل ما ينبثق عنه من خطابات - يعني اختلال المعايير المعرفية والغائية التي يمكن على هداها قراءة ضرورة ما، أو الإحساس بها من أساسه من قبل المرسل والاعتراف بها من قبل الجمهور.

وطبيعياً أن ذلك سوف يخلف حتماً اختلالاً في تحديد الضرورات، اللهم إلا في الحالات البسيطة. وهو ما قد يؤدي إلى إعلاء قضية قليلة الشأن على حساب قضية جلل، أو يؤدي إلى كبت الحق من أجل الباطل.

كما أن اختلال المعايير الكلية (الماثلة في مقولات التصور الكوني) يصيب عمليات تحديد الضرورات بالخلل في كل ما يتعلق بالقضايا الإبستمولوجية والأيديولوجية، وما ينبثق عنهما من طروح تعالج القضايا السياسية والاقتصادية، وانتهاء بقضايا الحياة اليومية.

ولا يقف أثر الخلل في المعايير المعرفية والغائية التي تصيب منظومة فكرية ما

عند اختلال المعايير التي يمكن على هدها تحديد الضرورات، وإنما يمتد ـ أيضاً ـ إلى الخلل في فهم حقيقة هذه الضرورات، حتى وإن تم تحديدها على نحو سليم. حيت أن معرفة المحددات التي ترتبط بالقضية والجمهور الذي تهمه هذه القضية، والإحاطة بمعطيات هذه الضرورة.. كل هذه العمليات تتطلب الاحتكام إلى معايير ما في الحكم عليها. هذا الحكم يتم عبر عمليات قياس منطقية قد تكون ضمنية أو قد تظهر داخل الخطاب. وفي كل الحالات فإن اختلال المعايير التي يستند إليها هذا الحكم سوف يؤدي إلى اختلاله.

وحتى لو افترضنا جدلاً أن تحديد الضرورة تم على نحو جيد، فإن اختلال المعايير التي نمتلكها ونعاير علي هدها شتى الأمور التي تتعلق بهذه الضرورة ، يعني اختلال الحكم النهائي الذي يمكن الخلوص إليه حيال معالجة هذه الضرورة.

وهكذا تبدو المعايير السوية التي يمكن على هداها معايرة طروح أي خطاب الأساس الذي يضمن سلامة هذا الخطاب.. ذلك لأن القراءة الواعية لمعطيات الموقف الخطابي (والتي تعد بمثابة المقدمة الصغرى) لا تتوقف فقط عند الإلمام بهذه المعطيات، وإنما تتوقف أيضاً على المعايير التي تتم على هداها فهم هذه الجزئيات، ومكانتها، ودورها في تحديد ملامح الضرورة الخطابية.

ثانياً ـ سلامة القراءة ذاتها:

إن سلامة المعايير أو برهانيتها لا تغني عن ضرورة قراءة أبعاد وعناصر القضية المعطاة على نحو دقيق[١]. وتتطلب قراءة أية قضية يتم طرح خطاب ما حيالها في المجتمع الإسلامي الإحاطة التامة بما يأتي:

---

(١) اهتمت الدراسات الخطاب الغربية في حديثها عن كيفية تحديد القضية الخطابية بالغوص داخل القضية الخطابية وكأنها أمراً مبتوراً، أو يوجد في فراغ، ويمكن إرجاع ذلك إلى خروج هذه الكتابات من عباءة الكتابات التي اهتمت بتحديد القضايا الجنائية والتي يعد الحكم فيها والوصول إلى إجراء ما حيالها. بل والإجابة على كل ما يتصل بها من تساؤلات مقررة سلفاً تبعاً للمعايير القانونية السائدة، كما أنه ليس من مهمة القانون أو من يدافع عن المتهم أن يسعى إلى تتبع العلل التي تقف وراء الجريمة كي يعالجها وإنما مهمته تقف عند إثبات براءة موكله =

أ - موقع القضية المعطاة من بنية النسق الإسلامي الكلي على النحو الذي يمكن من تقدير هذه القضية حق قدرها والتعرف على شتى المقدمات أو العلل التي تشكلها. فلا توجد قضية، أو مشكلة تأتي من فراغ، وإنما لا بد من أنها نتيجة لمشكلات ما سابقة[1]. ثم وضع اليد على شتى النتائج المحتمل أن تنبني عليها، سواء في بنية النسق الإسلامي، أو في الواقع العملي. وبالطبع كلما كانت هذه القضية تحتل موقعاً متقدماً في بنية النسق الإسلامي كلما ازدادت الخطورة التي تمثلها.

ب - تفهم حقيقة العلل التي تقف وراء الخلل الكامن في القضية. وتتبع جذوره، والذي قد يعود إلى فهم مختل لمقولات إسلامية رئيسة، أو خلط بينها وبين مقولات لا تنتمي إلى الإسلام بصلة، أو تعارض الإسلام بشكل صريح، وفي كل الحالات لا بد من فهم أية قضية في ضوء القراءة الواعية للمقدمات التي أفرزتها.

جـ - فهم القضايا المتغيرة في صيرورتها، وانعكاسات هذه الصيرورة على علاقتها بغيرها من القضايا.

د - الإحاطة بكل العناصر التي تشكل البنية الداخلية لهذه القضية، وموقع كل عنصر من هذه العناصر من تلك البنية، والعلاقات القائمة بينه وبين غيره من

= كما أن مهمة القاضي تقف عند تحديد الإدانة المناسبة للمتهم إن ثبتت عليه الجريمة.

وقد جعل النموذج الجنائي لتحديد القضية، الدراسات التي انطلقت منه لا تعمل على معالجة العلل التي تقف وراء القضية، ذلك لأنه إذا ما ثبت أن هناك جريمة أو مشكلة ما فليست الإشكالية هنا فقط في كيفية التصرف حيالها، وإنما ينبغي أن تمتد المعالجة إلى العلل التي تسببت في وقوعها حتى يمكن علاج الخلل الذي أفرزته من الجذور.

(١) وفي قراءتنا لهذه المقدمات قد نكتشف أن الخلل يضرب بجذوره في مقدمات أبعد ولا يقف عند المقدمات المباشرة وهو ما يمكن ملاحظته في القضايا المعقدة ولا محيص من تتبع هذه المقدمات حتى يمكن أن يتم حل هذه الإشكالية على نحو جذري، وعلي النحو الذي يضمن ألا يترتب على علاج هذه المشكلة على نحو قاصر خلل أكبر حتى لو في المستقبل البعيد، لا سيما إذا ما كنت هذه المشكلة من المشكلات الأم والتي يعد التصدي السوي لها تصدياً لكثير من المشكلات.

العناصر، وعلاقة كل ذلك بالمقدمات التي تشكل ملامح هذه القضية والنتائج التي يمكن أن تنبني عليها.

ثالثاً ـ ضبط الغاية التي تقف وراء التصدي للقضية:

إن أية إجابة تطرح على أي من التساؤلات التي تحملها قضية ما تتم قبل أن تظهر إلى الجمهور خلال عملية اتصال يجريها الفرد مع ذاته، وتقف وراء طرح هذه الإجابة لمتلق ما غاية معينة يسعى المرسل إلى تحقيقها. وبالطبع فأي خلل أو انحراف في هذه الغاية، قد يحرف الإجابة التي يمكن أن تتم على أي من هذه التساؤلات، حتى لو توافرت للخطاب المعايير الكاملة، أو أتيحت أمام المرسل إمكانية الإحاطة التامة بشتى أبعاد القضية.

وهذا ما يفرض على المرسل المسلم ـ حتى ينجو من هذه الإشكالية التي يمكن أن تحرف تصوراته وطروحه حول هذه القضية ـ أن يعاير الغايات الذاتية التي يسعى إلى تحقيقها من وراء هذا الخطاب على هدي الغايات التي ينبغي أن يسعى إليها كخليفة لله في أرضة، وهو الأمر الذي يتطلب توافر خطاب برهاني متكامل حول هذه الغايات يستعين به كل مسلم في ضبط الغايات التي يسعى إلى تحقيقها.

* * *

وهكذا، فإن وضع اليد على المعارف التي يمكن على هداها تأسيس أي خطاب على نحو برهاني تتطلب الإحاطة بكل ما يتعلق بالقضية المعطاة، سواء أكانت هذه القضية قضية فكرية أو نظرية محضة أم قضية عملية خالصة، أم مزيج بينهما عبر الإلمام بوضعيتها الكائنة عليها وما ينبغي أن تكون عليه. والإحاطة بكل ما يتعلق بعناصرها الداخلية وموقعها مما عداها من القضايا، ثم الإحاطة بكل ما يتعلق بالجمهور الذي تهمه هذه القضية والمحددات التي تعوق التصدي لها والمدعمات التي تسهم في هذا التصدي. وإذا ما تمت عملية تأسيس هذه المعارف على نحو سليم أمكن حينها لمنشئ الخطاب أن يتخطى مرحلة تأسيس خطابه بسلام وتبقي بعد ذلك مرحلتي البناء المنطقي واللغوي حتى تأخذ هذه المعارف التي حصل عليها صورة الخطاب البرهاني. وهو الأمر الذي نتناوله في الفصل التالي.

الفصل الثالث

سبل بناء المعرفة الإسلامية على نحو برهاني



تمهيد

إذا كان الإلمام بشتى المعارف (أو المقدمات) التي تتعلق بقضية ما شرطاً رئيساً للوصول إلى حكم برهاني حول هذه القضية[١]، فإن تحقيق هذه البرهنة يظل أمراً متعذراً دون الخلوص إلى هذه الأحكام عبر عمليات منطقية سليمة وهو ما يتطلب الاهتداء في ذلك بمنهجية علمية متكاملة حول كيفية تحقيق البرهنة في قضية ما من القضايا، لا سيما القضايا الخلافية.. وحتى لو تمت هذه العمليات على النحو المرجو فلا مجال لإيصالها بكفاءة للمتلقي ما لم يتم بناؤها في صورة لغوية لا لبس فيها.

وعبر صفحات هذا الفصل نتناول ـ وفي مبحثين مستقلين ـ شروط البناء المنطقي واللغوي للخطاب البرهاني[٢].

---

(١) وهو الأمر الذي كان محور اهتمام الفصل السالف.

(٢) يكاد حديثنا هنا عن سبل بناء الخطاب منطقياً ولغوياً يتشابه مع مراحل اختراع الخطاب وتنظيمه وبناء أسلوبه، وإن كانت مرحلة الاختراع تمتد لتشمل ما تناولناه سلفاً حول تحديد القضية.



المبحث الأول

البناء المنطقي للخطاب البرهاني

قبل الولوج إلى الحديث عن كيفية بناء أي خطاب إسلامي على نحو برهاني، يجدر بنا التفريق بين نوعين من البرهان حيال القضايا الخطابية هما[1]:

البرهان النسبي: وهو الذي يمكن خلاله الوصول، عبر مقدمات مسلم بها، إلى نتيجة قطعية لا يمتلك أحد (منشئ الخطاب أو أي فرد من أفراد مجتمع الخطاب) دليلاً معانداً يحول دون هذه النتيجة ودون التسليم التام بها.. إنه برهان في حدود ما يمكن أن يعلم الإنسان عن معطيات قضية ما من القضايا في هذا الوجود، أو في حدود ما هو مسلم به بين أفراد مجتمع الخطاب[2].

أما النوع الثاني فهو **البرهان المطلق**، والذي ينبني على نحو صارم على حقائق مطلقة ثابتة لا تتغير بتغير الزمان أو المكان، أو على إحاطة مطلقة بكل ما يتعلق

---

(١) بالطبع ما نقصده هنا هو أنواع البراهين التي يمكن الوصول إليها حيال القضايا الواقعية، وليس البراهين الصورية التي تعد نتائجها صحيحة صحة مطلقة كلما سلمنا بمقدماتها. بغض النظر عما إذا كانت هذه النتائج ذات علاقة بالواقع أم خيال محض.

(٢) قريب من هذا التقسيم الذي يطرحه المؤلف ما ذهب إليه فؤاد زكريا حول ما يتعلق بالحقائق العلمية بقوله «إن الحقيقة التي تعبر عن المستوى الحالي للعلم تظل صحيحة وتفرض نفسها على الجميع في حدود معرفتنا الحالية وبذلك لا يكون ثمة تعارض بين الطابع النسبي للحقيقة وبين قولنا أنها مطلقة».
- فؤاد زكريا، التفكير العلمي، (القاهرة: مكتبة مصر، دون تاريخ) ص١٩.
ويقول في موضع آخر «إن اعتماد العلم على أدلة مقنعة للعقل بصورة قاطعة لا يعني أن الحقائق تعلو على التغيير، بل المقصود من ذلك أن البرهان العلمي يقنع كل من يستطيع فهم هذا البرهان في ضوء حالة العلم في عصر معين». المرجع السابق نفسه، ص٤٧.

بقضية ما من القضايا، وكل ما يمكن أن يطرأ عليها من تغيرات عبر الزمان أو المكان. وطبيعياً أن مثل هذه الإحاطة ـ خلا القضايا البسيطة ـ تخرج عن نطاق القدرة البشرية ولا تنطبق إلا على القدرة الإلهية المطلقة.

وثمة إمكانية لبناء خطاب برهاني مطلق إذا ما توافرت لمثل هذا الخطاب حقائق أو أحكام أولية مطلقة شريطة سلامة الانتقال وصرامته، فالبرهان، كما يذهب إلى ذلك «أرسطو» ليس فقط القياس الذي ينبني على مقدمات صادقة أو أولية. وإنما ـ أيضاً ـ القياس الذي يتم استناداً إلى مقدمات يكون مبدأ المعرفة بها قد حصل من مقدمات أولية صادقة[1].

وهو ما يعني أن ثمة إمكانية أمام العقل المسلم لبناء أحكام برهانية مطلقة استناداً للحقائق المطلقة التي أوحى بها الله (تعالى) قطعية الثبوت والدلالة، شريطة توافر شروط استنباط الأحكام من هذه الحقائق على نحو برهاني صارم.

وطبيعياً أن إمكانية بناء هذه الخطابات البرهانية التي يمكن أن تتوافر لها هذه الخاصية يظل قاصراً علي كليات الدين. غير أن بناء هذه الكليات على هذا النحو البرهاني الصارم يمكن أن يوفر أمام العقل المسلم المقدمات التي ينطلق منها في معالجة الفرعيات على نحو دقيق، استناداً إلى نفس القاعدة الأرسطية سالفة الذكر. شريطة الانتقال الصارم من هذه المقدمات إلى النتائج التي تنجم عنها.

ويثير تقرير هذه الحقيقة أمامنا تساؤلاً لا مفر منه هو: إذا كان العقل المسلم يملك الأسس التي يمكن على هداها بناء خطابات برهانية، فلم لا نلمح لمثل هذه الخطابات وجوداً في جل القضايا التي تتعلق بالفكر أو الواقع الإسلامي..؟.

بل ولم لا نجد حتى ذلك الخطاب الكلي الذي يمكن أن يحسم الخلاف حول فهم كليات الدين على نحو برهاني قاطع لا يملك أي مسلم عاقل إلا أن يسلم به؟

(١) فالبرهان كما يعرفه أرسطو هو «القياس الذي يكون من مقدمات صادقة أو أولية أو من مقدمات يكون مبدأ المعرفة بها قد حصل من مقدمات أولية صادقة».
ـ أرسطو طاليس، منطق أرسطو مرجع سابق، ص٤٩٦.

وإذا كان الإسلام يمتلك مطلقات برهانية يمكن خلالها الخلوص إلى نتائج لا يختلف عليها مسلمان، دون أن تنبني على هذه المطلقات أي خطابات برهانية مطلقة، وإنما خطابات ظنية الطروح، فإن هذا يجعل علة هذه الوضعية ـ وهي العلة التي يمكن أن تجيب لنا عن التساؤل السالف ـ تنحصر بصفة رئيسة في مناهج البرهنة (المنطق) التي يتم الاستناد إليها في بناء هذه الخطابات.

وهذا ما يعني أن بناء أي خطاب إسلامي على نحو برهاني أمر لا يكفي لتحقيقه امتلاك مقدمات برهانية، وإنما لا بد ـ أيضاً ـ من امتلاك منهج منطقي قادر على إدراك هذه البرهنة.

وفيما يأتي نستعرض، وفي مطلبين مستقلين وضعية الخطاب المنطقي السائد في ساحة الفكر الإسلامي، وعلة إخفاقه في تمكين العقل المسلم من الخلوص إلى طروح برهانية في المطلب الأول ثم نليه باستعراض ملامح المنهجية المقترحة التي يمكن خلالها بناء أي خطاب في المجتمع الإسلامي علي نحو برهاني في المطلب الثاني.

المطلب الأول
وضعية الخطاب المنطقي السائد في الساحة الإسلامية

يعرف المنطق على أنه «العلم الذي يبحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح، والذي يعني بوجه خاص بتحديد الشروط التي تهيئ لنا الانتقال من أحكام معلومة إلى ما يلزم عنها من أحكام أخرى»[1].

أما موضوع علم المنطق؛ فهو الاستدلال، وهو استنتاج أو استكشاف للأسباب عن طريق الربط بين العلل والمعلولات، أو بمعنى آخر استكشاف العلاقات بين الأشياء[2].

ويعد أرسطو الواضع الحقيقي لهذا العلم، وإن كان ذلك لا ينفي أن ثمة

---

(١) مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق: المنطق التقليدي، ط٤ (بيروت: دار الطليعة ١٩٩٠) ص١٩.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص٢١، ٢٢.

إسهامات سابقة عليه من قبل السفسطائيين، ومن بعدهم «سقراط» و«أفلاطون» غير أن «أرسطو» هو أول من قال بالفكر بوصفه مادة، كموضع لعلم خاص ثم كان المؤسس الرئيس لهذا العلم.

وقد ظلت الهيمنة معقودة للمنطق الأرسطي على عقول مفكري العصور الوسطى وعصر النهضة الأوروبي. وظلت سيادة هذا المنطق دونما تهديد حقيقي حتى ظهر الفيلسوف الإنجليزي «فرنسيس بيكون» (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) والفيلسوف الفرنسي «رينيه ديكارت» (١٥٦٩ ـ ١٦٢٦) وقد طور أولهما أسس المنهج التجريبي ونادي ثانيهما بالمنهج الاستنباطي الرياضي. وقد تطور المنهج التجريبي بعد ذلك على يد «جون ستيوارت ميل» كما تطور المنهج الآخر على أيدي كثير من المناطقة والرياضيين، لا سيما في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين نتيجة للتطورات الهائلة التي حدثت في الرياضيات والمنطق، وكان من نتيجة ذلك أن تدعم المنطق الصوري الحديث الذي يسمي اليوم بأسماء متعددة مثل المنطق الرمزي أو «المنطق الرياضي»[1].

وإذا كان المنهج التجريبي الاستقرائي يعد أداة مهمة من أدوات اكتشاف الحقائق التي تتعلق بالظواهر الحسية التي يمكن الإحاطة بها علي نحو يسهم في الوصل حيالها إلى كلمة فصل.. كلمة تظل قائمة على أساس برهاني، إلى أن تأتي تجربة أو قياس ما بجديد حيالها يفقد التصور الغابر برهانيته ويجعل التصور الجديد ـ موضع الاتفاق ـ تصوراً برهانياً حتى إشعار آخر. . إذا كان هذا المنهج قد حقق إمكانية الوصول إلى نتائج برهانية لا خلاف عليها، حتى لو كانت برهاناً مؤقتاً، فإن التطور الذي تم على يد المنهج الاستنباطي لم يجد موضعاً حقيقاً يمكن أن يمدنا فيه بنتائج برهانية لا خلاف عليها إلا في ساحة العلوم الرياضية أو في القضايا الصورية المحضة.

وقد اعتمد الفلاسفة في معالجة القضايا التي أهمتهم ـ سعياً للوصول إلى طرح

---

(١) انظر: محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري (القاهرة: الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٧)، ص ص٧، ١٢.

تصورات برهانية حيالها ـ على قواعد المنطق الصوري الصارمة. حتى إننا نجد أن فلاسفة اليونان كانوا متأثرين بالرياضيات ـ وهي أدق الميادين التي يمكن تطبيق قواعد المنطق الصوري فيها ـ تأثراً كبيراً، حتى قيل إن صورة تفكيرهم كانت رياضية في أساسها، لكون هذه الصورة هي الكفيلة بتوصيلهم إلى اليقين الذي كانوا ينشدونه. كما نجد ديكارت يطبق منهجه الاستنباطي الرياضي على جميع نواحي التفكير الفيزيقي منه والميتافيزيقي(١).

وعموماً فالمنطق الصوري ارتبط بالفلسفة ارتباطاً عضوياً، وهو الأمر الذي جعل ثمة من ينظر إليه على أنه جزء من الفلسفة وآلة لها في الآن نفسه(٢).

غير أن الواقع الذي لا مفر من الاعتراف به أن أياً من الفلاسفة اللذين اهتدوا بهذا المنهج لم يتسن له الوصول إلى أحكام برهانية قاطعة حيال القضايا التي أثارت اهتمامه(٣).

بل ثمة تناقض لا يمكن إنكاره بين هؤلاء الفلاسفة حول معالجة القضايا ذاتها، ولم يستطع أي فيلسوف أن يقدم إجابات نهائية حيال أي من هذه القضايا الكبرى، علي النحو الذي لا يجد معه أي عقل إلا التسليم المطلق بها(٤).

وإذا ما تأملنا العلة التي تقف خلف إخفاق الفلاسفة ـ استناداً لأي شكل من أشكال المنطق ـ في الوصول إلى نتائج يقينية حيال أية قضية من القضايا التي طرحوها، نجد أن ثمة شقاً من هذه الإشكالية يقع على كاهل قصور القواعد المنطقية عن إدراك اليقين، اللهم إلا في القضايا الصورية أو في بعض القضايا البسيطة

---

(١) محمد مهران، مرجع سابق، ص ص٣٤، ٣٥.

(٢) انظر: توفيق الطويل، مرجع سابق، ص٢٧٢.
كذلك محمد مهران، مرجع سابق، ص١٦.

(٣) والتي لا تخرج غالباً عن القضايا الفلسفة الخالدة التي تتعلق بالانطولوجيا أو الإبستمولوجيا أو الإكسيولوجيا.

(٤) ثمة مذاهب كثيرة كلها منطقية ولا يمكن أن تكون كلها حقيقية لما فيها من تناقض واضح ولا يدري أحد أيهما الصواب.
ـ محمد كامل حسين. وحدة المعرفة، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية دون تاريخ) ص٢٥.

الواضحة أو في مجال الرياضيات، ناهيك عن مجال العلوم الطبيعة.

أما الشق الثاني فلا يمكن إدراكه دون النظر إلى طبيعية الأرضية الفكرية التي أفرزت هذا الفكر الفلسفي وهي الأرضية الفكرية الوضعية التي لا تمتلك أي مصدر علوي يمكن أن يمد العقل الوضعي بإجابة قطعية حيال أي من التساؤلات الكبرى التي تشكل الإجابة عليها ملامح التصور الكوني، وهو ما فرض على هذا العقل الاجتهاد في تقديم ما يستطيع من إجابات حول هذه التساؤلات التي تند الإجابة القطعية على أي منها عن حدود قدرته.

وهو الأمر الذي أدى بشتى الإجابات التي قدمت لهذه التساؤلات أن تكون إجابات ظنية وأحياناً وهمية، وهو ما جعل أي نسق فكري يقدمه أي فيلسوف - على هدى إجابته الظنية هذه - نسقاً ظنياً.. حتى لو استخدم قواعد المنطق الصوري الصارمة في الانتقال من هذه الإجابات كمقدمات إلى النتائج اللازمة عنها.

ولعل هذه الحقيقة، وليس فقط عدم سلامة المنهجية البرهانية التي يقدمها المنطق بشتى تطوراته هي التي جعلت العقل الغربي يفشل في الوصول إلى البرهان حيال أية قضية من القضايا الكبرى.

وهو ما حدا بالفكر الغربي في العصور الحديثة - متمثلاً في أصحاب الفلسفات الحسية والواقعية - إلى التشكيك في قدرة العقل علي إدراك أي من القضايا الميتافيزيقية علي نحو برهاني، وهو ما يعني - من ثم - عدم جدوى خوض العقل في معالجة مثل هذه القضايا.

وهو ما تطور في القرن العشرين على يد «الوضعية المنطقية» إلى الالتفات عن اهتمامات المنطق التقليدي الذي كان منهجاً في البحث في موضوعات الفلسفة، وبناء منطق وضعي يستبعد من تحليلاته أي لفظ لا يمكن أن يتحقق منه الحس، لأن أي لفظ علي هذا النحو هو لفظ فارغ من أي معنى[(١)].

غير أن مثل هذا التراجع من قبل العقل الغربي عن الاهتمام بالقضايا

---

(١) انظر: توفيق الطويل، مرجع سابق، ص٤١٨، ٤١٩.

الميتافيزيقية لا يعفي في النهاية هذا العقل من الإجابة على كثير من التساؤلات التي تطرحها، أياً كانت سلامة هذه الإجابة.. فلا محيص من تحديد المنطلقات التي ينطلق منها الإنسان في هذا الوجود (حقيقة هذا الوجود وعلة خلق الإنسان فيه والمصير الذي سيؤول إليه وما إلى ذلك من أمور تعد الإحاطة بها أمراً لا محيص عنه)، والغايات التي ينبغي أن يسعى إليها، والوسائل المثلي لتحقيق هذه الغايات.

وقد كان طبيعياً في ظل غياب أي إمكانية للوصول إلى إجابات يقينية حيال هذه التساؤلات، أن تغيب إمكانية الوصول إلى اليقين حيال القضايا التي تتفرع عنها.

وفي ظل عدم إمكانية الوصول إلى درجة البرهنة حيال أي من القضايا الفرعية وما ينبثق عنها من القضايا التي تتعلق بتسيير شئون الحياة العامة محل الاختلاف، عمل العقل الغربي ـ ومنذ العصر اليوناني ـ على ترسيم السبل التي يمكن خلالها لصانع الخطاب في أية قضية من القضايا العامة أن يتمكن من إقناع من يخاطب بوجه النظر التي يحملها، وقد أخذت هذه الجهود أكمل صورها علي يد «أرسطو» الذي نظر للكيفية التي يمكن خلالها تحقيق الإقناع، سواء عبر مادة الخطاب ذاته، أو عبر الاستناد إلى مصداقية المتحدث لدى جمهوره، أو عبر بناء خطاب يتوافق مع سيكولوجية الجمهور، وقد أثمرت هذه الجهود منطقاً يستند إلى أسس مغايرة للمنطق الصوري هو المنطق الخطابي[١].

وتعد الطروح التي قدمها أرسطو في كتابه «الخطابة» بمثابة الإرهاصات الأولى التي دشنت لعلم الاتصال الخطابي، وحددت الغايات التي يسعى إلى تحقيقها،

---

(١) هناك أيضاً المنطق الجدلي، والذي نجد من علماء الخطابة المحدثين من يدمج بينه وبين المنطق الخطابي ـ وهذا المنطق تنبني نتائجه ـ أيضاً ـ على مقدمات متفق عليها بين طرفي أو أطراف الجدل ولذا فإنه لا يصل إلا لنتائج ظنية. وقد قسم الرواقيون المنطق إلى الخطابة التي هي نظرية القول المتصل وإلى الديالكتك وموضوعه القول المنقسم بين السائل والمجيب
انظر: محمد مهران، مرجع سابق، ص٢٩.
ومثل هذا التقسيم لا يجعل ثمة تبايناً بين جوهر كل من المنطق الخطابي والجدلي اللهم إلا في الصورة، فإن النتائج في النهاية متماثلة في ظنيتها في كلتا الحالتين.

والماثلة في التنظير للكيفية التي يمكن خلالها تأسيس وبناء ونقل أي خطاب على نحو مؤثر، دون المبالاة إذا ما كان هذا التأثير قد انبنى على حق أو ظن[1].

وفي ظل خلفية فشل تطبيقات المنطق الصوري بمختلف أطيافه في الوصول إلى نتائج يقينية في القضايا التي تصدي لها، ذهب علماء ما بعد الحداثة إلى عدم إمكانية استخدام هذا النوع من المنطق إلا في مجال الرياضيات أو بين العقول الالكترونية أو في القضايا الصورية المحضة، أما أن يوظف هذا المنطق في حسم أي من القضايا الفكرية التي يتم استخدام اللغة البشرية فيها فهو أمر غير وارد، وهو ما تجلى في تقسيم أنواع الفكر أو «البرهنة» من قبل بيرلمان إلى نوعين فقط هما التفكير الرياضي: وهو الذي يقوم على المنطق الصوري الصارم والذي لا يمكن استخدامه بين الآدميين وإنما بين الآلات الالكترونية. والتفكير الخطابي: وهو الذي يعتمد على اللغة، وينطلق من مواضع الاتفاق يبن صاحب الخطاب وبين الجمهور المستقبل. ومن ثم، فإن نتائجه تكون صحيحة، في ضوء هذا الاتفاق ولكن ليست مطلقة الصحة[2].

وهو ما يعني ـ تبعاً لذلك الطرح ـ أن كل منجزات الفكر الإنساني تقع في النهاية تحت مملكة المنطق الخطابي لكونها تتشابه في النهاية في طبيعة البرهنة التي تؤسس خلالها المعارف التي تطرحها.

والواقع أن الوضعية التي آل إليها الفكر الغربي ـ سواء في جانبه العلماني أو الديني ـ يعضد هذه النتيجة إلى حد بعيد.. إلا أن ثمة خطورة لا يمكن إغفالها في هذه الوضعية ذلك أنه إذا ما اخفق أي خطاب في الوصول إلى الحق أو اليقين حيال القضية التي يعالجها. فإن ثمة إخفاقاً حتمياً في النتائج التي يمكن أن تترتب على هذا الخطاب على قدر ابتعاده عن الحق بالإضافة إلى عدم قدرة هذا الخطاب على نيل

---

(١) وإن كانت هذه الدراسات لم تغفل التأكيد على أهمية مراعاة الخطيب للجانب الأخلاقي في بناء رسالته. كما أشرنا لذلك سلفاً.

(٢) Chim Perelman, the New Rhetoric, Op.cit, p.119.

ثمة تقسيم مشابه لـ «توليمان» لأنواع المحاجة أو البرهنة سبقت الإشارة إليه الفصل الرابع من الباب الأول.

قبول شتى أفرد الجمهور الذي يتوجه إليه، وما يعنيه ذلك من إمكانية الاختلاف والفرقة التي قد تصل إلى درجة التناحر، ناهيك عما قد يترتب عليه من خلل في الخطابات التي تنبثق عنه، لا سيما إذا ما كان هذا الخطاب خطاباً يعالج قضايا محورية.

واقع الخطاب المنطقي في المجتمع الإسلامي:

لم يتمكن أي خطاب من الخطابات الفكرية التي طرحت في المجتمع الإسلامي من تقديم تصور إسلامي كلي ينبني على نحو برهاني لا يختلف عليه مسلمان[١]، ولم يقدر لأي من هذه الخطابات أن يمنح العقل المسلم طروحاً برهانية حول أية قضية من القضايا الخلافية الكبرى. سواء الخطابات الفلسفة التي اهتدت بالمنطق الأرسطي على نحو شبه كامل أو أجرت به قدراً من التعديل[٢].

---

(١) وهو الأمر الذي تبين لنا في مناقشتنا لأسس الخطابات المعيارية في الباب الثاني من هذه الدراسة.

(٢) وأبرز الخطابات التي اهتدت بالمنطق الأرسطي، بل وبالفلسفة الأرسطية ذاتها، خطابات فلاسفة الإسلام الكبار أمثال الفارابي وابن رشد، كما نجد من مفكري الإسلام من تأثر في أعماله بالمنطق الأرسطي وعلي رأسهم الإمام الغزالي الذي صرح بأن المنطق كالميزان والمعيار للعلوم وكل ما لم يوزن بالميزان لا يتميز فيه الرجحان من النقصان والربح من الخسران، كذلك ابن حزم الأندلسي.
انظر: توفيق الطويل، مرجع سابق، ص ص٤١١، ٤١٤.
وإن كان هذا لا يمنع أن من بين المفكرين والفلاسفة المسلمين من كان له استقلال ما في تفكيره المنطقي وليس أدل على ذلك من قول ابن سينا في مقدمة منطق المشرقيين (لا نلتفت فيه لفت عصبية أو عادة أو إلف... «ويقول إنه مع اعتزازه بمنطق المشاءين» أكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا إربهم منه... الخ)
انظر: المرجع السابق نفسه، ص ص٤١٠.
كما تناول الأشاعرة المنطق الأرسطي بالبحث والدراسة واستخدموه كمنهج للتفكير في بعض المشكلات والمسائل الدينية.
انظر: محمود محمد علي، العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام: قراءة في الفكر الأشعري (الجيزة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٠) ص ص٤٧، ٣٠٢.

أو تلك الخطابات التي لفظته تماماً، واعتمدت منهجيات مغايرة[1]. في الوصول إلى الحق في القضايا التي تعالجها[2].

وفي ضوء ذلك، كان طبيعياً أن نجد غياباً للحسم البرهاني في أي من القضايا الخلافية التي تتفرع علي هذه القضايا الكبرى. والتي تتصل مباشرة بحركة الحياة اليومية للإنسان المسلم والمجتمع المسلم[3].

وقد كانت نتيجة الإخفاق في بناء هذه الخطابات البرهانية سواء على هدي المنطق الأرسطي أو على هدي أي منهج آخر أن يخفق هذا العقل في ترسيم السبل

---

(١) ثمة من رفض من علماء المسلمين المنطق الأرسطي، بل وثار عليه ولعل أشهرهم الإمام أحمد ابن تيمية، غير أن رفض هذا المنطق لا ينفي في النهاية أن ثمة حاجة إلى امتلاك آلية أو منهجية يمكن على هداها الوصول إلى البرهان في أية قضية من القضايا الكبرى التي يشق الخلاف حولها صف الأمة المسلمة، والتي تخلق لا محالة خلافاً حول كل ما ينبثق عنه من قضايا.
ومن ثم، لا يكفي هنا رفض المنطق الأرسطي ونقده أو رفض أي شكل من أشكال المنطق الأخرى دون طرح البديل السليم القادر على الوصول للحق الذي جاء الإسلام لإعلائه في هذا الوجود.

(٢) ونقصد بالطبع هنا الخطابات الإسلامية التي عملت على معالجة قضاياها بمناهج ابتدعتها هي، ولعل أبرز هذه المناهج منهجية أصول الفقه التي تعد واحدة من أكبر إبداعات العقل المسلم. وإن كانت فاعلية هذا المنهج تكاد تكون قاصرة على الوصول إلى أحكام مؤسسة داخل نطاق الحقل الفقهي، لا سيما فقه المسائل التعبدية والمعاملات التي تدور في نطاق الحياة الفردية، وهو ما جعله لم يمتد ليقدم لنا خطاباً إسلامياً كلياً قائماً على أسس برهانية.. خطاباً يتناول الفقه باعتباره نتيجة للمقدمات التي يمدنا بها هذا الخطاب الكلي. كما أنه لم يقدم لنا خطاباً برهانياً حول الكيفية التي يمكن خلالها للمجتمع الإسلامي أن يتحرك بكل مؤسساته نحو تحقيق الغايات التي جاء الإسلام لتحقيها في هذا الوجود.

(٣) ثمة اختلاف تنوع ينجم عن اختلاف المعطيات التي تجعل الحكم يختلف حيال الأمر الواحد باختلاف المعطيات التي قد يأتي بها الزمان أو المكان، وطبيعياً أن مراعاة هذه المعطيات في الحكم هو من صميم البرهنة والوصول حيال القضية إلى اليقين، ومن ثم فإن أي إنكار لهذا النوع من الاختلاف هو مجافاة للحق ذاته. ويمكن تحقيق التوافق حيال أي اختلاف من هذا النوع عبر الاحتكام إلى القواعد الإسلامية الكلية التي تضبط كيفية التعامل مع كل ما يستجد في أي أمر من الأمور.

التي يمكن خلالها تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود وأن يصاب بعلة الاختلاف التي تفتك بوحدة أي عقل جمعي وأي مسار مجتمعي.

وهو الأمر الذي جعل العقل الإسلامي يكاد يتشرذم إلى عقول عدة والمجتمع المسلم يتشرذم بالفعل إلى مجتمعات عدة، وحتى هذه الوحدات المتشرذمة على ما بين عناصرها الداخلية من توافق لم يكن ليكتب لأي منها أن تدرك الإسلام الحق الذي هيمن على أغلب بقاع الدنيا في بضعة عقود، في ظل غياب المنهج الصحيح الذي يمكنها من الوصول إلى الحق حيال القضايا التي تعالجها وتهتدي به في مسيرتها.

وإذا كان للعقل الغربي بعض العذر في الإخفاق في الوصول إلى البرهان أو اليقين حيال أي من القضايا الكبرى ـ وهو ما أدى إلى غياب هذا اليقين الذي يمكن الاحتكام إليه في أي من القضايا التي تتفرع عنها ـ لعدم إيمان هذا العقل بأي مصدر علوي للحقيقة. . فإن مثل هذا العذر لا وجود له البته لدى العقل المسلم الذي يمتلك وحياً يحمل الإجابات النهائية والمطلقة على كل التساؤلات الكبرى بل وعلى الملامح النهائية للخطوط الرئيسة الذي ينبغي أن تسير فيها حركة الإنسان المسلم والمجتمع المسلم ـ وإلى يوم الدين ـ نحو أعلى الغايات التي يمكن أن يحققها إنسان في هذا الوجود.

لذا، فإن هذه الوضعية التي تدلل على إخفاق أي من المناهج التي اعتمدها العقل المسلم، سواء المنطق الأرسطي أو غيره من المناهج في الاهتداء إلى البرهان ـ اللهم إلا على مستوى القضايا البسيطة ـ إن هذه الوضعية تمثل أمام العقل البشري عامة والعقل المسلم خاصة إشكالية لا محيص من التصدي لها عبر بناء منهج أو فكر برهاني جديد يستفيد من كل طروح الخطاب المنطقي السالفة، ويتجاوز في الآن نفسه جوانب قصورها، ويرسم السبل التي يتم خلالها الوصول إلى البرهان في أي خطاب من الخطابات. وسبل تجاوز أي خلاف حيال القضايا التي لا يمكن حسمها على نحو برهاني.

المطلب الثاني

منهجية بناء أي خطاب إسلامي على نحو برهاني

إذا كان إخفاق العقل الغربي في طرح منهجية يمكن خلالها تحقيق شرائط البرهنة كاملة، هي في الأساس نتيجة لعدم امتلاكه لإجابات نهائية حيال القضايا الكبرى، وما ينبثق عنها من قضايا فرعية، فليست ثمة عله تبرر للعقل المسلم ـ الذي يمتلك إجابات نهائية حيال القضايا الكبرى على النحو الذي يمكنه من بناء خطابات برهانية ـ الإخفاق في امتلاك منهجية يمكن خلالها الوصول إلى أحكام برهانية حيال هذه القضايا، وحيال كل ما ينبثق عنها من قضايا فرعية.

وإذا كانت الغايات التي يمكن أن يحققها العقل الوضعي تتأثر لا محالة بالإخفاق في إدراك الحق حيال أية قضية من القضايا، فإن إخفاق العقل المسلم في إدراك الحق، يعني الإخفاق في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود، والتي لا يمكن أن تتحقق على نحو كامل إلا عبر إدراك الحق الكامل.

ولما كان هدف النظرية الإسلامية للخطاب هو تلمس كيفية تأسيس وبناء ونقل الخطاب الذي يحمل الحق، ولما كان أي جهد يبذل في عملية تأسيس أية معرفة خطابية يظل قليل الجدوى دون امتلاك منهجية منطقية تمكن من الخلوص من هذه المعارف إلى نتائج برهانية.. ولما كانت مناهج البرهنة التقليدية تقف عند تلمس شروط برهانية نتائج خطاب ما استنادا إلى المقدمات التي ينطلق منها دون أن تبالي بوضع مخطط للكيفية التي يمكن خلالها ضمان سلامة هذه المقدمات.. لما كانت هذه هي وضعية المناهج البرهانية[1]، فإن النظرية الإسلامية للخطاب ينبغي أن تتلمس

---

(١) فمنهجية المنطق الصوري بمرحلتيه الأرسطية أو الديكارتية تنطلق في كل الحالات من مقدمات مسلم بها (في حالة المنطق الأرسطي، ومن مسلمات «بديهيات أو مصادرات في المنطق الرياضي» بغض النظر عما إذا كانت هذه المقدمات مطابقة للواقع من عدمه، فبرهانية النتائج تتمثل في اتساق هذه النتائج مع مقدماتها.

أما المنهج الذي ابتكرته الوضعية المنطقية فلا يهتم بالأساس بالبحث في أي نوع من القضايا التي لا تقع تحت طائلة الحس، ناهيك عن عدم نظر هذا المدرسة الفكرية إلى المنطق على أنه علم معياري يمكن الاحتكام إليه في تقرير ما ينبغي أن يكون في مجال التفكير البرهاني. =

السبل التي تمكن من تلافي هذا الخلل الذي جعل من المنهجيات البرهانية صورية أكثر منها منهجيات قادرة على ترشيد العقل المسلم أو العقل البشري عامة إلى كيفية بناء أي خطاب على نحو برهاني، مستفيدة بالطبع من كل الطروح التي قدمت حول شرائط المعرفة البرهانية بل ومن كل المناهج التي تسهم في الوصول إلى أتم المعارف حيال أي مجال من مجالات المعرفة الإنسانية.

ويتطلب تحقيق ذلك من قبل النظرية الخطابية الإسلامية تلمس العلل التي تحول دون الوصول إلى نتائج برهانية في أية قضية من القضايا التي شغلت العقل سواء تلك العلل التي تتعلق بالقضايا ذاتها أو العلل التي تتعلق بالمنطق الصوري نفسه[1]. ثم طرح التصورات التي يمكن خلالها تلافي جوانب الخلل التي تحول دون بناء منطق برهاني متكامل يمكن أن يهتدي به العقل المسلم في بناء أي خطاب على نحو برهاني. وفيما يأتي نستعرض الملامح العامة لكيفية تلمس هاتين النقطتين:

أولاً ـ العلل التي تحول دون بناء منهج برهاني متكامل:

يمكن تقسيم هذه العلل إلى علل تتعلق بتشعب القضايا الفكرية التي يحتاج العقل إلى الوصول حيالها إلى نتائج برهانية وعلل تتعلق بقصور المناهج المنطقية ذاتها.

= انظر: محمد مهران، مرجع سابق، ص ص٢٠، ٢٥.
كما أن المنطق الاستقرائي المستخدم في مجال العلوم الطبيعة لا يمكن استخدامه على نحو تام خارج نطاقها، وإن كان هذا لا يمنع الاستفادة من طروحه في القضايا الفكرية إذا أمكن ذلك.

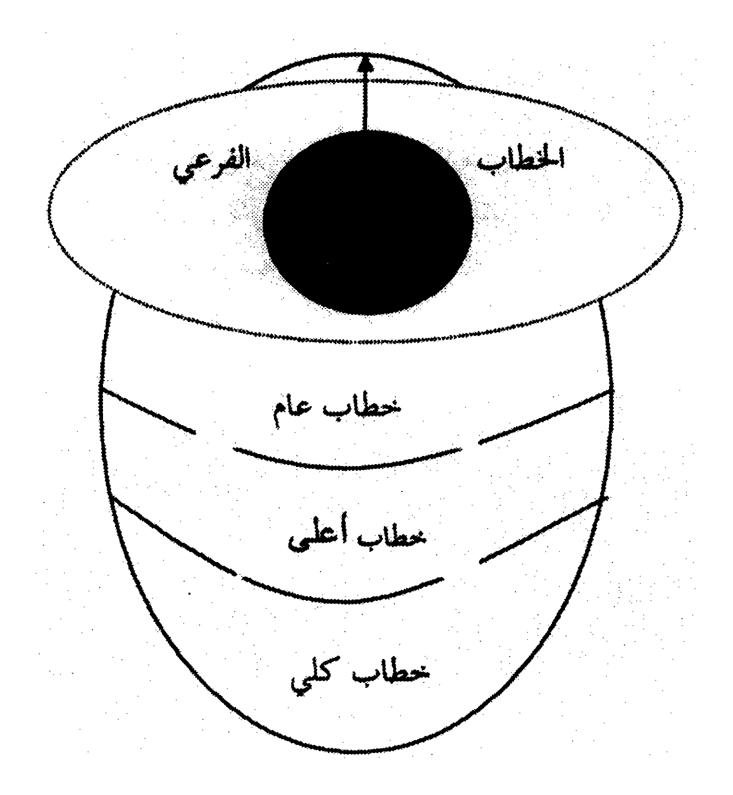
(١) تجدر الإشارة إلى أن الفكر الغربي في محاولته لتلمس العلل التي تحول بين العقل وبين بلوغ البرهان وتجعل كل الخطابات التي يطرحها خطابات لا تختلف عن تلك التي يتم طرحها استناداً إلى المنطق الخطابي، قد عزي علل ذلك إلى اللغة، وإلى محاولة كل فيلسوف لبناء خطابه استناداً إلى مقدمات يقبلها الجمهور الذي يخاطبه وليس استناداً إلى أدلة واضحة بذاتها وإلى تعقد القضايا الفلسفية ذاتها وتعدد أبعادها، وقد أشرنا إلى هذه القضية لخطورتها في مقدمة الدراسة وأشرنا إلى حقيقة العلل التي تقف خلف عدم إمكانية بلوغ البرهنة في هذه المقدمة على نحو مقتضب.

أ ـ العلل التي تتعلق بتشعب القضايا الفكرية:

المتأمل في العلل التي تتعلق بالقضايا الفكرية متعددة الأبعاد يجد أن أية قضية من القضايا لها بعدان هما: **بعد أفقي وبعد رأسي**.. هذان البعدان لا بد من الإحاطة التامة بكل ما يتعلق بهما حتى تتوافر شروط البرهنة للنتائج التي يتم طرحها في أي خطاب.

نموذج ٤

سبل قراءة أية قضية خطابية في ضوء بعديها الأفقي والرأسي



ويتكون **البعد الأفقي** كما هو مبين في نموذج(٤) من دائرتين اثنتين:

الدائرة الأولى: وهي الماثلة في المكونات أو العناصر المباشرة التي تشكل بنية هذه القضية وتمنحها هويتها.

الدائرة الثانية: تتمثل في الخطاب المباشر الذي تنتمي إليه هذه القضية، مثل انتماء أية قضية سياسية تتم معالجتها في مجتمع خطابي ما إلى مجمل الخطاب السياسي السائد في هذا المجتمع. وهذا الخطاب السياسي يتشكل بدوره من عدة قضايا منها قضايا رئيسة، ومنها قضايا ثانوية تنبثق عنها. وفي كل الحالات ثمة تأثير وتأثر متبادل بين هذه القضايا يحدد أهمية هذه القضية بين قضايا الخطاب ويمنحها ـ من ثم ـ سماتها الأساسية التي تميزها عما دونها من قضايا الخطاب، التي تشكل مجمل بنية هذا الخطاب في النهاية.

أما البعد الراسي: فهو بعد يلعب دوراً لا يمكن إنكاره في تشكيل أية قضية من القضايا فهو يتخطى نطاق القضايا التي تجاور القضية محل الخطاب في تشكيل الخطاب الذي تنتمي إليه إلى دائرة الخطاب الأعلى، التي يستمد منها الخطاب ـ الذي تنتمي إليه تلك القضية ـ مقدماته الرئيسة.

ولما كانت هذه المقدمات قد لا تعدو أن تكون بدورها نتائج لمقدمات خطابات أعلى إلى أن نصل إلى مقدمة أو مقدمات أم لا تعلوها مقدمات ـ كما هو مبين في النموذج السابق ـ وهو ما يعني أن أي خلل في أي من هذه المقدمات يعني اختلال كل ما ينبني عليها من نتائج، وهو الأمر الذي يجعل صدق المقدمات التي ينبني عليها الخطاب الذي يعالج قضية ما رهناً بصدق شتي المقدمات التي تعلوه.

ولا يقف البعد الرأسي الذي ينبغي الالتفات إليه بحثاً عن الإحاطة بمقدمات أية قضية علي نحو برهاني عند ذلك، وإنما يمتد إلى ضرورة إدراك أن النتائج التي يمكن الخلوص إليها حول القضية محل الاهتمام قد تمثل مقدمات يتم على هداها معالجة قضايا فرعية تنبثق عن هذه القضية.

وهكذا؛ فإذا كان إدراك العناصر الداخلية التي تشكل بنية أية قضية أمراً ليس بالهين ـ لا سيما القضايا التي تتداخل مع كثير من القضايا الأخرى ذات الامتداد الأفقي معها أو القضايا التي تتغير المعارف المتعلقة بها بتغير الزمان أو المكان ـ فإن الأمر الأكثر عسراً يتمثل في الإحاطة البرهانية بشتى المقدمات الأم التي تنبثق عنها هذه القضية وتعد نتيجة لها.

بل إن الإخفاق في إدراك العلاقة التراتبية بين الخطابات التي تحمل هذه المقدمات، وصولاً إلى المقدمات التي يحملها الخطاب الأم، يعني من البداية عدم إمكانية الاتفاق علي أية مرجعية يمكن الاهتداء بها في توحيد الرؤية حول هذه القضية.

كما أن غياب مثل هذه الرؤية المتفق عليها تحمل إشكالية أخرى، هي عدم وجود معيار يمكن علي هداه تحديد مدى أولوية تناول قضية ما عن غيرها من القضايا، واستبعاد ما لا طائل من تناوله لعدم جدواه، أو لعدم إمكانية الوصول إلى كلمة سواء أو كلمة فصل حياله. كما هو الحال في كثير من القضايا الميتافيزيقية عند الفلاسفة، وكما هو الحال في تناول القضايا المتعلقة بذات الخالق وصفاته في الفكر الإسلامي والتي يخرج القول الفصل فيها عن نطاق قدرات العقل البشري.

هذه هي العقبات التي تقف دون إمكانية الوصول إلى برهان قاطع - حتى لو افترضنا امتلاك آلية سليمة للوصول إلى البرهان - حيال أي من القضايا الفكرية أو الحياتيه الكبرى.

ب - العلل التي تتعلق بالمنطق الصوري:

لا يمكن عزو إخفاق أي من المذاهب الفكرية أو الفلسفية في تحقيق البرهنة في القضايا التي عالجتها، إلى تعقد هذه القضايا وحدها دون الالتفات إلى الخلل الكامن في مناهج البرهنة التي اتبعتها وهي الماثلة في طروح المنطق الأرسطي أو الديكارتي أو التطورات التي أدخلت عليهما.

وإذا ما حاولنا تلمس أوجه الخلل التي تعتور هذه الطروح المنطقية والتي أسهمت في هذا الإخفاق نجد أنها تتمثل بصفة أساسية في وقوف هذا المنطق في معالجة أية قضية على نحو برهاني عند حد تلمس كيفية ضمان سلامة عملية الانتقال (الاستدلال) من المقدمات إلى النتائج[١]. بغض النظر عن صحة هذه المقدمات أو

---

(١) الاستدلال «هو تلك العملية الذهنية التي ننتقل فيها من شيء متاح لنا إلى معرفة شيء آخر يرتبط بالشيء الأول بطريقة معينة، ويكون قبولنا لهذا الشيء الجديد متوقفا على قبولنا للشيء =

مطابقتها للواقع من عدمه[1].

وهو ما أمد هذه الخطابات بكيفية الانتقال من المقدمات التي تتوافر لديها، إلى النتائج التي تنبثق عنها، علي نحو صارم، دون أن يقدم لها السبل التي يمكن خلالها ضمان سلامة هذه المقدمات[2].

= الأول. أو بعبارة أخرى الاستدلال عمليه ذهنية ينتقل فيها الشخص المفكر من قضية أو أكثر إلى قضية أخرى ترتبط بالأولى بطريقة معينة».

- محمد مهران مرجع سابق، ص١٦٩.

ويعرف - أيضاً - على أنه «استنتاج قضية من قضية واحدة أو عدة قضايا تلزم عنها بالضرورة، لوجود علاقة منطقية ما بينهما، بصرف النظر عن صدق المقدمة أو المقدمات والنتيجة الحاصلة أو كذبها. وعليه فالاستدلال يتكون من ثلاثة عناصر أو أجزاء: أ - مقدمة أو مقدمتين أو أكثر وهي تؤلف موضوع الاستدلال. ب - نتيجة لازمة بالضرورة عن المقدمات. ج - علاقة منطقية تربط المقدمات بالنتيجة.

- مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص١١٦.

وثمة من يفرق بين الاستدلال والاستنباط على أساس أن الاستدلال أوسع في مدلوله من الاستنباط لأن الاستنباط نوع من الاستدلال المسمى بالاستدلال الصوري formal inference deduction.

وهو الذي يتعلق بصورة الحجة ولا يقوم على الوقائع التي يمكن ملاحظتها بينما الاستدلال لا يشمل على هذا النوع فقط وإنما يشمل - أيضاً - الانتقال من المعطيات الحسية إلى النتيجة التي تلزم عنها.

- محمد مهران، مرجع سابق، ص١٧٠.

وعموماً يعد موضوع الاستدلال أهم الموضوعات التي يتناولها المنطق بالدراسة، بل إن تعريف المنطق يتم في كثير من الأحول عن طريق الاستدلال، فيقال المنطق هو علم الاستدلال فحينما نعالج موضوع الاستدلال فإن المباحث المنطقية الأخرى تبدو وكأنها شروح تمهيدية له، إذ المعول في المنطق هو كيف نستدل على شيء من شيء آخر، أو أشياء أخرى، أو كيف ننتقل من حكم أو مجموعة أحكام إلى حكم آخر يلزم عنها.

- المرجع السابق نفسه، ص١٦٩.

(١) حيث أن المنطق علم يبحث في العلاقات الكائنة بين أجزاء الكلام المفهوم، أي بين أجزاء القضايا على أساس أن القضية هي وحدة الكلام. والمنطق بهذا المعنى صوري لأنه لا يهتم إلا بصورة الكلام دون مادته. انظر: المرجع السابق نفسه، ص١٩.

(٢) فقد كان الاهتمام أساساً باختبار صلاحية عملية الاستدلال ومن ثم التركيز على كيفية =

وهو الأمر الذي جعل أي تطبيق سليم لقواعد الاستدلال هذه لا يمكن أن يتم إلا في المقدمات البديهية التي لا يختلف عليها عاقلان. أو في نطاق مقدمات متفق على سلامتها بين أفراد مجتمع خطابي ما بغض النظر عن قبول هذه المقدمات من قبل مجتمع خطابي آخر أم لا، أو في المقدمات الافتراضية التي إن سلم المرء بصحتها يلزمه منطقياً أن يسلم بكل ما يترتب عليها من نتائج بغض النظر عن انطباق هذه المقدمات مع الواقع من عدمه وهو ما يتجلى بصفة خاصة في الاستنباط الرياضي.

وهكذا فليس ثمة إمكانية لمعالجة أية قضية من القضايا ذات المقدمات المعقدة على نحو برهاني استناداً إلى هذا المنطق الصوري.

بل إن المنطق الأرسطي لا يبالي بمعالجة كيفية إجراء عمليات استدلال مركبة تمكن من بناء نص خطابي متكامل، ووقف عند الكيفية التي يمكن خلالها استخلاص نتائج برهانية من مقدمتين أو أكثر[١].

وقد سعى ديكارت لتدارك هذا الخلل، عبر القواعد التي وضعها حول الكيفية

= الإرشاد لبناء عمليات الاستدلال أو الاستنباط العقلي ولم يكن ثمة اهتمام أساساً باكتشاف التصورات أو الأدلة التي تشتمل عليها الافتراضات ـ المقدمات ـ التي يتم خلالها عملية التعقل.

- Op.cit, pp.62, 63, Pirelli J. Lawrence.

وهذا ما جعل «م. نتانسون» يقول «إن المنطق الأرسطي لا يستطيع أن يقدم أي اختبار لجوهر المقدمات التي يستند إليها في إمدادنا بالنتيجة التي يمكن الخلوص إليها».

- M. Natanson "The limit of Rhetoric" in Joseph Schwartiz and John A Rycenga (eds.) p.60.

(١) حول نطاق اهتمام المنطق الصوري يقول محمد مهران «لو سلمنا بأن القضية هي وحدة التفكير ففي إمكاننا أن نسير منها في اتجاهين مختلفين أما أن نحلل القضية إلى مكوناتها التي تتألف منها، أو نؤلف منها ومن غيرها ما نسميه حجة منطقية الاتجاه، الأول يوصلنا إلى الحدود التي تتألف منها القضية، ويصل بنا الاتجاه الثاني إلى الاستدلال. من هنا جرت عادة المناطقة على تقسم مباحث المنطق الصوري إلى أقسام ثلاثة: قسم يدرس القضايا، وآخر يعالج التصورات أو الحدود، وثالث ينصب على الاستدلال».

ـ محمد مهران مرجع سابق، ص ص٥٦، ٥٧.

التي يمكن خلالها تتبع عملية البرهنة ـ مهما امتدت ـ حتى نخلص إلى النتائج التي نبتغيها في القضية التي نعالجها، وهي (قاعدة اليقين، قاعدة التحليل، قاعدة التأليف والتركيب، قاعدة الاستقراء التام)[١].. فإن هذه العمليات مهما كانت دقتها لن تمكنا من الخلوص إلى نتائج برهانية ما لم تكن المقدمات التي تبني عليها عمليات البرهنة هذه مقدمات برهانية. وهو أمر يصعب تحقيقه خارج القضايا البسيطة.

وعلى الرغم من أن المنطق الاستنباطي يؤدي بنا إلى امتلاك معرفه جديدة عبر التأمل العقلي ـ متجاوزاً بذلك أشهر أوجه النقد التي وجهت للمنطق الصوري من كونه مجدباً لا تأتي نتائجه بجديد عما في مقدماته[٢] ـ إلا أنه ليس ثمة ضامن لأن تكون المعارف الجديدة التي يمكن الخلوص إليها عبر الاستنباط معارف قطعية، اللهم إلا في ضوء النتائج التي انطلقت منها.. وهو الأمر الذي يتجلى في فلسفة ديكارت نفسه مؤسس هذا المنهج، والتي لاقت كثيراً من النقد لا سيما على يد الفلاسفة التجريبيين.

سبل تلافي الخلل في بناء المنهجية البرهانية:

يتطلب بناء منهجية منطقية برهانية قادرة على تلافي الخلل الكامن في المنطق الصوري الذي يقف اهتمامه عند حدود عمليات الانتقال من المقدمات إلى النتائج بغض النظر عن سلامة هذه المقدمات[٣]، يتطلب مراعاة عدة أمور هي:

---

(١) حول القواعد التي وضعها ديكارت لبناء عملية استنباط منطقية متكامل انظر:
ـ توفيق الطويل، مرجع سابق، ص ص١٤٨، ١٥١.

(٢) حول ملامح المنطق الاستنباطي انظر: المرجع السابق نفسه، ص١٤٤، ١٥٣.

(٣) المتأمل في الخلفية التاريخية التي نشاء فيها علم المنطق الصوري يجد أنها خلفية تكاد تفتقر إلى أي ثوابت يمكن أن يستند إليها العقل في بناء فلسفة أو علم برهاني متكامل على هدى هذه الثوابت باستثناء الأمور البسيطة أو باستثناء بدهيات العقل. وبالطبع كان من البديهي في ظل انتفاء امتلاك حقائق مطلقة يمكن على هداها نسج هذه العلم أن يعالج هذا العلم قضايا صورية. أما بالنسبة للمنطق الخطابي الذي تم التنظير للكيفية التي يمكن خلالها أن يحقق الظن الراجح عبر أي أمر من الأمور فإنه ـ أيضاً ـ نشاء في ظل عدم وجود ثوابت يمكن اللجوء إليها لحسم أية قضية من القضايا التي يمكن الاختلاف عليها.

أ ـ معالجة الكيفية التي يمكن خلالها ضمان برهانية المقدمات التي ينطلق منها أي خطاب عبر الإحاطة بشتى الأبعاد التي تؤثر في مدى سلامة المقدمات التي تنطلق منها هذه القضايا وهما البعد الأفقي والبعد الرأسي.

ب ـ أن ثمة قضايا بسيطة يمكن الإحاطة بشتى جوانبها علي النحو الذي يمكن الوصول حولها إلى حكم برهاني وأن ثمة قضايا مركبة لا يمكن الوصول حيالها لمثل هذا الحكم.

جـ ـ ثمة حقيقة لا مفر من التسليم بها هي أن القضايا الفكرية تتباين فيما بينها في أهمية تناولها، ولا مراء أن القضايا ذات العلاقة أو ذات الأثر المباشر في حياة الإنسان، والتي تمكنه من فهم حقيقة وجوده في هذا الكون، والغايات التي يمكن تحقيها في هذا الوجود، والسبل أو الوسائل التي تمكنه من إحراز هذه الغايات.. إن مثل هذه القضايا تفوق في أولوية تناولها أي نوع من القضايا الفكرية التي قد تعالج إشكاليات غير ذات جدوى في حركة الإنسان في هذا الوجود[١].. بل ثمة أمر لا محيص من التسليم به أن القضايا التي تتصل بشكل أو بآخر بمسيرة الإنسان في هذا الوجود تتفاوت فيما بينها في أهمية التناول على قدر الدور الذي تلعبه في ترسيم حركة هذه المسيرة.. ومثل هذه الحقائق تجعل الانشغال بأي قضية لا طائل منها أو بقضية قليلة الأهمية على حساب قضية جلل هو نوع من الخلل المنطقي.

د ـ ثمة علاقة بين القضايا ذات الصلة بحياة الإنسان في هذا الوجود، حيث لا تخلق قضية من فراغ، فالقضية الواحدة تكون ـ ما عدا البدهيات ـ نتيجة لقضية

(١) إن عدم تلمس كيفية الإفادة من المنطق في أرض الواقع، والوقوف فقط عند استخدامه على نحو برهاني في القضايا الصورية يعني عدم جدوى هذا العلم في الحياة التي لا تتوقف عن الحركة، والتي لا محيص أمام أي إنسان، أو أي مجتمع أن ينقل قدمه من المكان الذي يستقر فيه إلى المكان المفترض أنه الأفضل لتحقيق الأهداف التي يصبو إليها، وهي حركة لا خيار فيها، فليس ثمة إمكانية للتوقف في هذه الحياة، أياً كان الموضع الذي تنتقل إليه هذا القدم، وأياً كانت النتائج التي يمكن أن تترتب على هذه النقلة.

أعلى، وفي الآن نفسه قد تمثل مقدمة لقضايا أخرى. وثمة قضايا أم، وهي قضايا التصور الكوني، وما ينبثق عنها من قضايا إبستمولوجية وأيديولوجية. وثمة قضايا فرعية وقضايا جزئية وهكذا؛ وهو ما يعني أن الإحاطة بمقدمات قضية ما تقتضي الإحاطة بموقعها من شبكة هذه القضايا.

وعلى هدي ذلك يمكن القول: إن مهمة الفكر المنطقي هو وضع شبكة القضايا هذه بداية من القضية الأم التي تتمحور حولها الرؤية التي يعتنقها الإنسان للكون ولموقعه منه ومصيره وغايته.. والماثلة في الإيمان بخالق مهيمن لهذا الكون من عدمه وما يترتب على ذلك من الإيمان بالوحي وبالحياة الآخرة من عدمه، وما يتشكل على هدي كل ذلك من غايات، ووسائل يمكن خلالها تحقيق هذه الغايات. وعلى ضوء ذلك يتم ترسيم الخطابات المجتمعية (السياسية والاقتصادية والاجتماعية والاتصالية... الخ) والخطابات التي ترشد مسيرة حياة الفرد على النحو الذي يمكنه من تحقيق غايته في هذا الوجود، ثم قراءة العلاقة بين هذه الخطابات وموقع كل خطاب من هذه الخطابات من تحقيق هذه الغايات ثم تحديد موقع الخطابات الفرعية في كل جانب من هذه الجوانب، وموقع أي خطاب من الخطابات التي تجاوره في تشكيل ملامح هذا الجانب.

وهكذا؛ يمكن وضع مخطط للعلاقات البرهانية التي تعد مقدمات يتم الاهتداء بها في معالجة أية قضية علي نحو برهاني، شريطة الالتزام بقواعد الاستدلال المنطقي واتباع شتى السبل التي تمكن من الإحاطة بكل معطيات القضية محل الاهتمام. ويمكن ـ أيضاً ـ تحديد الأولويات بين هذه القضايا على نحو لا مراء فيه والابتعاد عن تناول القضايا التي لا طائل من وراء تناولها. كما يمكن أيضاً تحديد القضايا القابلة للحسم على نحو برهاني، وتلك التي لا يمكن أن تحسم على نحو برهاني، وقواعد الاختلاف حيال النوع الأخير من القضايا والتي يمكن خلالها تجاوز الآثار السلبية التي قد تترتب على الاختلاف حولها.

هذا عن المستوى أو **البعد الرأسي** في معالجة أية قضية أما فيما يتعلق **بالبعد الأفقي** فإننا نجد أن أي خطاب تتكون مقدماته من منطلقات معرفية تتعلق بقضية ما بغرض تحقيق غاية معينة من وراء التصدي لهذه القضية، عبر سبل ما.. وهو ما يعني

أن معالجة أية قضية ذات صلة بحياة الإنسان تتطلب الإحاطة بأنواع ثلاث من المقدمات أو على الأقل واحدة منها[1] وهي ما يمكن أن نطلق عليها:

أ - مقدمات معرفية وهي التي تتعلق بكل ما هو كائن من معارف حول القضية.

ب - مقدمات غائية وتتعلق بكل ما ينبغي أن يتم حيال هذه القضية.

جـ - مقدمات وسائلية تتعلق بالكيفية المثلي التي يمكن خلالها الانتقال مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون.

وقد يحتوي الخطاب إحدى أنواع هذه المقدمات أو أكثر.

وطبيعياً أن تناول القضايا التي تسعى إلى الاتفاق على توصيف ما هو كائن والاتفاق على ما ينبغي أن يكون وعلى السبل التي يمكن خلالها الانتقال مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، يتطلب التوافق على كل هذه المعطيات، استنادا إلى معايير (مقدمات) مسلم بها. . والاختلاف على أي من هذه المعطيات يفسد عملية التسليم بالنتائج التي يمكن الوصول إليها.

وطبيعياً أن السبيل الوحيد الكفيل بتحقيق التوافق على هذه المعطيات والمعايير التي تستند إليها يتطلب امتلاك نسق معرفي متكامل وبرهاني يمكن اللجوء إليه في تقرير مدى برهانية ما يتم طرحه من معارف حول قضية ما، ونسق غائي متكامل وقائم على أساس برهاني يتم الاحتكام إليه في تقرير مدى برهانية ما يتم طرحه من غايات حيال قضية ما أو تقرير مدى سلامة الغايات التي تدفع منشئ الخطاب إلى تناول هذه القضية من أساسه كما يتطلب - أيضاً - امتلاك نسق متكامل يحدد الوسائل المثلي التي يمكن خلالها تحقيق هذه الغايات.

---

(١) فأي خطاب إما يعالج قضية معرفية محضة، وإما يتناول قضية تعالج الكيفية التي يمكن خلالها تحقيق غاية ما، وإما يعالج الغايات التي يمكن إدراكها عبر القيام بفعل ما، وإما يعالج أكثر من عنصر من هذه العناصر، أو هذه العناصر مجتمعه عبر تناول ما هو كائن وما ينبغي أن يكون والكيفية التي يمكن خلالها الانتقال مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، وهو ما يمكن أن نسميه المنطلقات والغايات والوسائل.

وإذا ما توافر أمام منشئ الخطاب نسقا المقدمات الراسي والأفقي أصبح لديه مواضع برهانية يهتدي بها في تحديد أبعاد أية قضية من القضايا، وفي استقاء المقدمات البرهانية التي يمكن خلالها الخلوص إلى نتائج ملزمة.بل وفي تقرير مدى أولوية تناول قضية ما عن غيرها من القضايا، وذلك في ضوء الدور الذي تحتله في هذا النسق أو في تحقيق الغايات التي يبشر بها.

وإذا كان عدم توافر نسق المقدمات البرهاني ببعديه الأفقي والراسي لدى العقل الوضعي أمراً مبرراً بل وطبيعياً، بحكم قيام المقدمات الأساسية التي ينبني عليها هذا النسق على أسس ظنية، فإن غياب هذا النسق لدى العقل المسلم الذي أمده الوحي بالملامح الراسخة لمجمل هذا النسق بداية يعد أمرا يفتقر إلى مبرر.. ودون سعي العقل المسلم إلى تلمس الملامح البرهانية الراسخة لهذا النسق، سيظل أي خطاب يعالج أية قضية من القضايا التي تقود حركة المجتمع الإسلامي لا يقدم إلا طروحاً ظنية.. إذا قبلها أو سلم بها طرف لفظها آخر، وما يعنيه ذلك من اختلاف وتشتيت حركة الأمة، وضعف قدرتها على تحقيق أهدافها.

كيفية قراءة العناصر الداخلية لأية قضية على نحو برهاني:

ثمة جانب آخر لا محيص من تداركه حتى يمكن بلوغ البرهان في أي طرح خطابي، هذا الجانب هو الذي يتعلق بكيفية الإحاطة بتفاصيل المعطيات الخاصة بالقضية موضع الاهتمام. وإذا كان النسق المعرفي الذي تقع فيه القضية، أو النسق الغائي الذي يحدد الغاية التي يمكن تحقيقها عبر معالجة هذه القضية، أو نسق وسائل معالجة هذه القضية، يقوم هنا مقام المقدمة الكبرى في عملية أي استدلال منطقي.. فإن دقة هذه المقدمة الكبرى لا تغني عن ضرورة أن تكون المقدمة الصغرى التي تستمد من القراءة المتكاملة لكل تفاصيل القضية دقيقة ـ أيضاً ـ وإلا فليس ثمة إمكانية لبلوغ البرهنة المنشودة.

ويتطلب تحقيق القراءة الدقيقة للبنية الداخلية لعناصر القضية الإحاطة بشتى عناصر هذه القضية، وتحديد الموقع الذي يحتله كل عنصر من هذه العناصر في بنية هذه القضية، والدور الذي يلعبه عبر هذا الموقع في تشكيل ملامح هذه البنية، ومدى

التأثير والتأثر القائم بينة وبين غيرة من العناصر التي تشكل معه ملامح هذه البنية. كذلك الإحاطة بطبيعة العلاقات الديناميكية التي تتم داخل هذه البنية، ومدى التغيرات التي تحدث لهذه العناصر بتغير المكان أو الزمان، وعناصر الثبات فيها والقوانين التي تحكم ظهور عناصر جديدة وفناء عناصر قائمة وما إلى ذلك.

ولما كانت ثمة خصوصية لا يمكن إنكارها للقضايا في بنيتها و - ثم - في كيفية الإحاطة بعناصرها وأبعادها، فينبغي أن تكون ثمة منهجية دقيقة خاصة لقراءة معطيات كل نوع من أنواع هذه القضايا، ولعل الإفادة من الأدوات والمناهج البحثية المختلفة التي لا تتوقف عن التطور في مختلف جوانب الحياة العلمية والعملية تعد أمراً لا محيص عنه.

وإذا ما تمكنا من الإحاطة بالمقدمات الكبرى (المعيارية) ، والصغرى التي تتعلق بالقضية ذاتها.. ثمة شروط لا بد من مراعاتها في بناء الخطاب حتى يمكن الخلوص من هذه المقدمات البرهانية إلى نتائج ملزمة، وهي التي تتعلق بكيفية بناء الخطاب على نحو برهاني.

عملية بناء الخطاب البرهاني:

لا تعني إمكانية الوصول إلى المقدمات التي تتعلق بقضية ما من القضايا، على النحو الذي يمكن من بناء خطاب برهاني، أن مثل هذا الخطاب سيتحفنا في النهاية بنتائج برهانية، لأن ذلك يتطلب قيادة عملية الانتقال من هذه المقدمات إلى النتائج على نحو سليم. فثمة عقبات قد تحول بين منشئ الخطاب وبين بناء خطابه على نحو برهاني، بل وقد تدفعه لغض البصر عن الحقائق الجلية عن عمد.

ويحدث هذا بالطبع في الخطابات التي يقف خلف طرحها غرض ذاتي يسعى منشئ الخطاب إلى إحرازه، عبر إقناع الجمهور المتلقي بالنتائج التي يخلص إليها في خطابه. وعندما يصبح هذا الهدف هو الغاية، وليس الوصول إلى الحق، فإن بناء أي خطاب برمته من المقدمات إلى النتائج، سيتمحور على النحو الذي يحقق الإقناع المؤدي إلى تحقيق تلك الغاية، وليس تحقيق البرهنة.

وهنا فلا محيص أمام من يسعى إلى تحقيق الإقناع من بناء خطابه علي نحو

مغاير للبناء البرهاني، وذلك من خلال استخدام القياس الخطابي أو «الإضماري» أو التمثيل أو كليهما كأداة للانتقال من المقدمات إلى النتائج، أو عبر استغلال مصداقيته لدى الجمهور أو استغلال السمات السيكولوجية للجمهور لقبول النتائج التي يمكن الخلوص إليها.

وإذا كان بناء الخطاب البرهاني لا يتعارض مع استخدام القياس الإضماري - إذا ما كانت المقدمات المضمرة واضحة وبرهانية - ولا يتعارض مع استخدام التمثيل، شريطة أن يتم في سياق برهاني.. فإن أي استخدام للعوامل التي تتعلق بشخصية المتحدث، أو سيكولوجية الجمهور. لا مجال له في بناء الخطاب البرهاني؛ لأن العوامل التي تتعلق بأي أمر خارج مادة الخطاب هي عوامل عارضة تزول بزوال أعراضها، بينما ليس للحق من زوال.

وفيما يأتي نعرض للكيفية التي يمكن خلالها لمنشئ الخطاب بناء خطابه على نحو برهاني عبر استخدام القياس الإضماري أو التمثيل أو عبر القياس الصارم، والكيفية التي يمكن خلالها تجنب الوقوع في شرك الاعتماد على مصداقيته أو على سيكولوجية الجمهور. على حساب تحري الحق. وذلك على النحو الذي يمكن النظرية الإسلامية للخطاب من تدشين ملامح «منهجية برهانية» قادرة على تلافى الإشكاليات التي واجهها المنطق الصوري، والاستفادة في الآن نفسه من الطروح التي يوفرها المنطق الخطابي حول سبل مخاطبة الجماهير، دون أن يؤثر ذلك في النهاية على الحق أو اليقين الذي يمكن أن يحمله أي خطاب، وعلى النحو الذي يجعلها لا تغفل في الآن نفسه الإفادة من الطروح التي قدمها المنطق الصوري حول سبل الاستدلال، أو المنطق الرياضي حول سبل الاستنباط وقواعده.

أ - عمليات الاستدلال:

- القياس الإضماري:

بالطبع يصعب بناء أي خطاب عبر اللجوء إلى الشكل المنطقي الصارم، وهو الأمر الذي يستدعي حينها اللجوء إلى القياس الإضماري أو التمثيل بغرض تبسيط

الأمور. اللهم إلا في القضايا الذي يبدو استخدام القياس الإضماري فيها غامضاً، فلا محيص عندئذ من استخدام القياس الصارم[1].

والقياس الإضماري هو نوع من الأقيسة حذفت بعض أجزائه، لأن هذه الأجزاء المحذوفة تكون مفهومة من سياق الأجزاء المذكورة[2] أو لوضوحها في الذهن، أو لعدم الحاجة إليها، أو لغاية التغليط[3]. ويعرفه مناطقة «بور رويال» بقولهم: القياس الكامل في الذهن الناقص في التعبير، الذي لا يلتزم بالصورة المنطقية للقياس والذي يخالف في تركيبه الترتيب الطبيعي للمقدمات في القياس»[4]. وله أنوع ثلاثة هي[5]:

المضمر من الدرجة الأولى: وهو ما حذفت منه مقدمته الكبرى بحيث يتألف من النتيجة أولاً ومن المقدمة الصغرى ثانيا شريطة أن تكون هذه المقدمة مسبوقة بلام التعليل مثال سقراط فان، لأنه إنسان. وأصل القياس هو: كل إنسان فان. . سقراط إنسان، إذا سقراط فان.

القياس المضمر من الدرجة الثانية: وهو ما حذفت منه مقدمته الصغرى بحيث يتألف من النتيجة أولا ومن المقدمة الكبرى ثانيا، بشرط أن تكون مسبوقة بلام التعليل مثال ذلك سقراط فان، لأن كل إنسان فان.

القياس المضمر من الدرجة الثالثة: وهو ما حذفت منه نتيجته لوضوحها في الذهن وعدم ضرورة ذكرها أو التصريح بها، بحيث تتألف من المقدمة الصغرى ومن المقدمة الكبرى ثانياً، دون أن تكون أي منهما مسبوقة بلام التعليل مثال سقراط إنسان وكل إنسان فان.

---

(١) تظل طروح الخطاب الصوري ذات قيمة لا تنكر في فهم كيفية تحقيق الاستدلال على نحو برهاني في أية مرحلة من مراحل الوصول إلى حكم حيال أي أمر من الأمور، وذلك انطلاقاً من فهم المقدمات المتوافرة لدينا حول قضية ما من القضايا.

(٢) محمد مهران، مرجع سابق، ص ص٢٩٩، ٣٠٠.

(٣) حول القياس الإضماري، انظر: ابو نصر الفارابي، مرجع سابق، ص ص٤٢، ٤٤.

(٤) مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص ص٢٢١.

(٥) انظر: المرجع السابق نفسه، ص ص٢٢١، ٢٢٢.

وهكذا؛ فالعامل الحاسم في التفريق بين برهانية قياس إضماري من عدمه، هو مدى يقينية المقدمات التي ينتقل منها، وسلامة عمليات الانتقال.. وليس إذا ما كانت المقدمات ظاهرة أو مضمرة.

ـ التمثيل أو التشبيه:

يعد التشبيه أو التمثيل نوعا من القياس، والذي يعتمد على حالة جزئية، وليست حالة عامة. ومن ثم، فإن مقدمات القياس هنا مقدمات جزئية، غير أن عملية القياس في حالة التمثيل تعتمد جميعها على قياس ضمنى معترف به يضمن التسليم بالنتيجة التي تنتهى إليها عملية المحاجة من خلال التشابه، هذه المقدمة هي أن ثمة قدراً من التشابه في الأشياء المتماثلة يسمح بتعميم الأحداث التي تمر بها أو الأمور التي تتعلق بها[١].

وثمة فارق بين الإضمار والتمثيل يتمثل في كون الإضمار يشمل عملية تحرك من العام إلى الخاص، بينما يتحرك التمثيل من الخاص إلى العام أو الخاص إلى الخاص[٢].

غير أن النتائج التي يمكن الخلوص إليها عبر استخدام التمثيل علي هذا النحو لا تؤدي بنا إلا إلى نتائج ظنية وليست برهانية، وحتى يمكن تجنب طرح مثل هذه النتائج فينبغي استخدام التمثيل مشفوعاً بتدعيم النتائج التي يمكن أن نصل إليها خلاله بتلمس مدي اتساقها مع معطيات الخطاب الكلي الذي تنتمي إليه القضية محل خطابنا، سواء ما تعلق بالمعارف أو الغايات أو الوسائل.

---

(١) انظر:

- Perelman, Chaim, and Lucie Olbrecht-Tyteca. The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation. Translated by L. Wilkinson and P. Weaver. (Notre Damẽ IN: University of Notre Dame Press 1969), p.350.

وللمزيد حول التمثيل أو التشبيه انظر:

- Gerard Hauser, Aristotle's Example revisited "Philosophy and Rhetoric, Vol. 18 No. 3 1985, pp.171, 179.

(٢) James Jasinski Op.cit, p.206.

ب ـ مصداقية منشئ الخطاب وسيكولوجية الجمهور:

١ ـ مصداقية منشئ الخطاب:

لا بد أن نفرق بين أمرين يتعلقان بشخصية منشئ الخطاب ذوي أثر على البناء المنطقي للخطاب هما:

١ ـ اعتماد منشئ الخطاب في إقناع الجمهور على مدى ما له من مصداقية لديهم حتى لو كان ما يطرحه يغاير ما يعرفه هو من الحق.

٢ ـ دور هذه الشخصية ـ إذا ما كان ثمة اتجاه سلبي لدى الجمهور عنها ـ في امتناع الجمهور المتلقي عن قبول ما قد يطرحه منشئ الخطاب من خطاب يحمل الحق.

وفي الحالة الأولى: فإن منشئ الخطاب قد يعتمد على مصداقيته لدى الجمهور في إقناع هذا الجمهور بـ:

أ ـ أمر مغاير لما يعلمه منشئ الخطاب من الحق وفي هذا خيانة صريحة لأمانة الكلمة.

ب ـ أمر يعلم أنه ظن ويطرحه على أنه حق وهذا نوع من الغش الذي يتنافي مع الإسلام.

جـ ـ أمر يعتقد أنه حق وهو ظن.

وهنا.. وإذا كان الوصول إلى الحق أمرا يفوق طاقته أو يتعلق بقضية مركبة على نحو يصعب معه الوصول حيالها إلى كلمة فصل، فإنه ينبغي أن يعلن لجمهوره أن ما يطرحه ليس إلا أمورا محتملة، وليست حقائق مطلقة.

وإن كان هذا لا ينفي ضرورة أن يبذل ما في وسعه في تحري الحقيقة، لأن أي تقصير من قبله في الوصول إلى الحق قد لا يقل في خطورة ما يترتب عليه عما يترتب على اتباع الباطل.. ما دامت النتائج في النهاية واحدة.

كما ينبغي عليه أن يدرك ـ على نحو متكامل ـ الشروط التي ينبغي عليه أن

يوفرها لخطابه حتى يمكن أن يدرك الحق و حتى لا يطرح ظنوناً.. وهو يعتقد يقيناً أنها حقائق.

أما الحالة الثانية: التي تلعب مصداقية المرسل، أو الصورة الذهنية التي يعتنقها المتلقون له، دوراً سلبياً في عدم قبول ما قد يطرحه من حقائق، فإن هذه الحالة تفرض على القائم بالاتصال المسلم أن يحافظ بشتى السبل على سلامة صورته لدى جمهوره، والاتصاف بكل ما جاء به الإسلام من أخلاق وقيم، وإعلائه للحق الذي جاء به الإسلام على أي هدف آخر. وكل ذلك كفيل بأن يجعل صورته لدى جمهوره صورة بهية لا تشوبها شائبة. . وإن حدث وحال هوى ما بين الجمهور وقبول الحق، وأخذ القائم بالاتصال المسلم بكل السبل التي تجعل خطابه لا يحمل إلا الحق، فإنه هنا قد أدى الأمانة التي على عاتقه ويبقي الوزر هنا على المتلقي الذي يتعالى على قبول هذا الحق.

٢ ـ سيكولوجية الجمهور:

لما كان أي خطاب يحمل الحق يوجه في النهاية إلى جمهور[(١)] ما بغرض إحداث تأثير معين في فكر هذا الجمهور، أو اتجاهاته، أو سلوكه عبر هذا الحق. . فقد يتم إحراز ذلك دونما مشكلة إذا ما تقبل الجمهور هذا الحق. أما المشكلة فتحدث عندما يكون لدى الجمهور اتجاهات، أو ميول، أو أفكار، أو مصالح تتنافي مع هذا الحق. . أو ثمة رغبة من قبل منشئ الخطاب في استمالة الجمهور عبر مخاطبة عواطفه ورغباته وأهوائه ـ حتى لو كان ذلك على نحو يتنافي مع الحق ـ سعياً لتحقيق مصالح عاجلة تصب في النهاية في خانة منشئ الخطاب أو حتى الجمهور ذاته.

وفي الحالة الأولى :والتي نجد أن فيها أفكار أو اتجاهات أو ميول الجمهور تغاير ما يقتضيه الحق، فإن سيادة مثل هذه الأفكار أو الاتجاهات. . الخ. تعد في حد

---

(١) الجمهور: هم أولئك الأفراد الذين يسعي الخطيب إلى التأثير فيهم خلال المحاجة، وهذا يعني فهم الخطيب للجمهور وليس المفهوم الفزيائي لهم.

- Sonya, K. Foss, Karen A. Foss and Robert Trapp, Op.cit, p.88.

ذاتها إشكالية ينبغي التصدي لها، لأن مثل هذه الأمور تعني اختلال المعايير التي يقيس على هداها الجمهور المسلم ما هو حق وما هو باطل، أو ما هو نافع وما هو ضار. وإذا اختلت هذه المعايير أصبحت إمكانية قبول الجمهور ـ لأي خطاب يطرح الحق ـ أمراً بعيد المنال، وهو ما يعني أن أي جهد خطابي يسعى إلى التصدي لأية إشكالية من الإشكاليات التي تتعلق بهذا الجمهور، قد يضيع سدي؛ لأنه قد لا يجد أذانا صاغية.

وهكذا.. فإن التصدي لمثل هذه الأفكار أو الميول المختلة التي تحول بين الجمهور وقبول الحق وإعلائه على أي أمر آخر، ينبغي أن تمثل لدى القائمين بالاتصال في المجتمع الإسلامي أولوية قصوى على ما دونها[١].

الحالة الثانية: والتي يكون فيها لدى منشئ الخطاب رغبة في استمالة أو استهواء الجمهور سعياً لتحقيق مصالح ما حتى لو كان ذلك على حساب الحق، والواقع أن مثل هذه الاستهواء إذا ما كان على حساب الحق فهو في النهاية نوع من دعوة الجمهور إلى السير في طريق تتحقق فيها نتائج مضادة لمصلحته الحقيقة، وهو ما يعني أن هذا الخطاب يضر بهم، ولا يصب في مصلحتهم، هذا إن كان هذه الاستهواء يهدف ـ في النهاية ـ إلى تحقيق مصالح عالقة بالجمهور وليست عالقة بصاحب الرسالة.

أما إذا كان الهدف من هذا الاستهواء يصب في صالح منشئ الخطاب، حتى ولو على حساب الحق، فهو نوع من الخيانة لهذا الجمهور والتي لا ينبغي أن تصدر من مسلم.

وفي كل الحالات.. فإن قابلية أي جمهور مسلم للاستهواء، سواء عبر أهداف عالقة بأفرادها الجمهور، أم بأهداف تصب في مصلحة منشئ الخطاب، هي دلالة

(١) فمعرفة أهواء وعواطف الجمهور هي أمر هام في معرفة الخطاب المضاد الذي يمنع هذا الجمهور من قبول الحق، ومن ثم، من تحقيق مصلحته العليا ذلك لأن المصلحة الحقيقة في قبول الحق.

على أن ثمة خللا في بناء ذلك الجمهور المسلم الذي لا ينبغي أن ينقاد إلا إلى الحق مهما كلفه هذا الحق من تضحيات.

فالإنسان المسلم لا ينبغي أن يخضع فيما يسمع لميوله وأهوائه، فما وافق الأهواء قبله وما عارضها رفضه، وإنما ينبغي أن يفتش في كل ما يتلقاه عن الحق والحق وحده.

كما لا ينبغي على منشئ الخطاب أن يلجأ إلى إثارة العاطفة واستهواء الجمهور، حتى لو كان ذلك استناداً إلى ما يمتلكه منشئ الخطاب من حق، لأن قبول الجمهور هنا لا يتم عن قناعة بالحق ذاته، وإنما لتوافق هذا الحق مع أهوائه ومصالحه، وهو ما يعني لفظ هذا الجمهور لأي خطاب حق إذا ما تنافي مع أهوائه.

وطبيعياً أن المنطق القوي القائم على حقائق مطلقة سيكون ذا تأثير أبقى لدى أي إنسان عاقل، من أي خطاب يسعى إلى إثارة ميل أو هوى. . ما يلبث أن يزول أي أثر له، إذا ما خمد الهوى أو العاطفة الذي يحرك هذا الأمر.

وعلى ذلك، فإن بناء المحاجة على النحو الذي يحمل الحق الذي لا يمكن لعاقل أن يتخطاه، يوفر الجهد الذي يمكن بذله في تفهم سيكولوجية الجمهور، والمدخل الذي يمكن أن يحقق قبولا لديهم، اللهم إلا إذا كانت ثمة عله تحول دون هذا الجمهور ودون قبول الحق الساطع.. وهنا ينبغي معالجة أصل هذه العلة، وليس الاكتفاء بمعالجة أعراضها البادية في معاداة الحق البين الذي يمكن أن يحمله الخطاب.

المبحث الثاني

البناء اللغوي للخطاب البرهاني

إذا كان توافر البناء المنطقي للخطاب ليس بالأمر اليسير ويتطلب اجتياز شروط عدة، فإن ثمة إشكالية أخرى قد تعرقل عملية بناء أي خطاب على نحو برهاني.. هذه الإشكالية تأتي لاحقة لعملية البناء المنطقي للخطاب، وتتعلق بكيفية صب شتى العمليات المنطقية ـ التي من المفترض أنه قد تم خلالها الوصول إلى نتائج برهانية ـ في رموز لغوية قادرة على نقل المعني كما هو[1].

وتعد هذه الإشكالية إشكالية عريقة في قدمها، حيث نجد من بين الفلاسفة

---

(١) لا ينطبق حديثنا هنا على الكيفية التي يمكن خلالها بناء لغة الخطاب، على النحو الذي يمكن من طرح النتائج التي يمكن التوصل إليها في أية عملية منطقية على نحو برهاني، على تلك الخطابات الأدبية أو الشعرية حيث نجد أن خيال الأديب أو الشاعر لا تحده حدود في استخدام الدلالات التي يريدها للكلمات التي يستعملها وطبيعيا أن غموض بعض هذه الاستخدامات قد يؤدي إلى طرح تفسيرات مختلفة للدلالات التي يحملها هذا النص، غير أن أي تفسير من هذه التفسيرات قد لا يمتلك كلمة فصل في الدلالة التي يقصدها الشاعر. وشبيه بذلك اللغة الصوفية التي لا يمتلك أحد تفسيراً نهائياً لما يمكن أن يطرح في أي من الهيمات الصوفية التي تستخدم الكلمات المألوفة لنا على نحو غير مألوف، وتظل إمكانية الحسم في أي من الدلالات التي يتم طرحها أمرا غير ممكن.

وقد ينطبق القول بغموض الكلمات أو اللغة ـ بدرجة أو بأخرى ـ على ذلك الجانب الإبداعي من اللغة والتي يعبر خلالها الأديب عن أحاسيس وتجارب ذاتية.. المرجع الوحيد في تفسيرها ـ إذا ما أردنا أن نفهمها عبر الألفاظ التي تحملها ـ هو المبدع نفسه، وفي مثل هذه الحالة التي يغيب فيها المعيار الموضوعي، يمكن حينها القول بصعوبة الفهم الكامل للنص من قبل المتلقين أو صعوبة الاتفاق على دلالاته فيما بينهم. أما ما يتعلق بالخطابات التي تتناول القضايا الإنسانية أو الاجتماعية أو العلمية فإن سحب هذه السمة الشعرية للغة عليها أمر يفتقر إلى مبرر كاف.

السفسطائيين وهو (قراطيليوس Craytylus) أحد أتباع هرقليطس ـ جد الشك الأول ـ قد حرم على نفسه الكلام لأن الكلام يثبت الفكر في الألفاظ، ويدل على الأشياء وكأنها ثابتة واكتفي بتحريك إصبعه دون الكلام[١].

وثمة مقولة شهيرة لجورجياس هي «لا يوجد شيء، وإذا وجد فلا يمكن معرفته وإذا أمكن معرفته فليس ثمة إمكانية لنقل هذه المعرفة إلى أي فرد آخر»[٢].

وإذا ما تجاوزنا مرحلة الفلسفة اليونانية، نجد أن من علماء الإسلام من أدرك هذه الإشكالية، وأدرك كيف أن اللغة تقف عاملاً يصعب إنكاره وراء الكثير من الاختلافات ، فقد أشار ابن رشد إلى أثر اللغة في إذكاء الخلاف بين علماء الشرع[٣]، كذلك نجد محمد السيد البطليوسي في تشخيصه للأسباب التي أوجبت الخلاف بين أهل الملة ما، يؤكد على دور اللغة وذلك بقوله «إن الخلاف عرض لأهل ملتنا من ثمانية أوجه كل ضرب من الخلاف متولد منها متفرع عنها، الأول اشتراك الألفاظ والمعاني، الثاني الحقيقة والمجاز، والثالث الإفراد التركيب. .»[٤].

أما إذا ما انتقلنا إلى العصر الحديث، فسنجد أن إشكالية اللغة تعد ركنا ركينا

---

(١) انظر: توفيق الطويل، مرجع سابق، ص٢٣٦.

(٢) انظر:

- Anthony Casrdi "the Place of language in Philosophy: or the Uses of Rhetoric" Philosophy and Rhetoric, Vol. 16, N:4, Fall 1983, p.220.

(٣) انظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج١، ط٩ (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٨) ص ص٥ و٦.

(٤) ابن السيد البطليوسي، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين في آرائهم، تحقيق محمد رضوان الداية ط٢ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣) ص٣٣.
نقلاً عن محمد كشاش «لغة البحث العلمي وأثرها في نقل المعرفة: لغة علماء النحو العربي نموذجاً» مجلة الفكر العربي، عدد ٨٤ سنة ١٧ بيروت معهد الإنماء العربي ربيع ١٩٩٦ ص١٠٨.
كذلك من المعاصرين من بحث هذه القضية باستفاضة انظر على سبيل المثال:
ـ عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ط٢ (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٠).

من اهتمامات فلسفة ما بعد الحداثة، حتى تكاد تصبح الأداة الرئيسة التي تستند إليها في هدم صرح اليقين الذي شيدته مرحلة الحداثة، وذلك عبر تشكيكها في إمكانية ثبات الدلالة التي تحملها أية كلمة من الكلمات[1]، ولما كانت النظريات الخطابية المعاصرة نشأت - بالتبعية - في أحضان فكر ما بعد الحداثة، فقد كان طبيعياً أن يكون ثمة اهتمام كبير من قبل علماء هذه النظريات بالدور الذي تلعبه اللغة في التأثير في المعاني التي يتم تداولها بين منشئ الخطاب وبين متلقيه، حتى لنجد من بين هؤلاء من يعرف الاتصال الخطابي على أنه فن استخدام اللغة[2]، ومن بينهم من لا يكاد يفرق بين الخطابة (Rhetoric) واللغة[3].

والمتأمل فيما تطرحه ما بعد الحداثة حول دور اللغة في إفساد المعنى، يجد أن هذا الطرح لا يقف عند نطاق الأعمال الأدبية أو الشعرية، وإنما يمتد إلى الأعمال الفكرية التي تتحرى الوصول إلى البرهان مثل الفلسفة والعلم، علي نحو يكاد يساوي بينهما في تأثير اللغة. حيث نجد ما بعد الحداثة لا تقبل تلك المسلمة التي كانت سائدة في الفلسفة الكلاسيكية، وهي أن الفلسفة تستطيع التوصل إلى الحقيقة التي يطمسها الأدب، ويفسدها بالتلاعب الظاهري باللغة والخيال. في حين أن الفلسفة والتفكير العلمي - في نظر ما بعد الحداثة - هما أيضاً مرتبطان ببناءات لغوية لها تأثير

(١) تعتمد ما بعد الحداثة على اللغة في طرح أفكارها فما دامت اللغة غير قادرة على أداء المعنى، وما دام النص يمكن تفسيره بعدة تفسيرات، وليس ثمة مرجع معتمد لترجيح معنى على آخر، وحتى لو حاولنا هذا الترجيح فسيكون عن طريق اللغة ذاتها، وما دامت الحقيقة هي ما تؤديه هذه اللغة.. فليس هناك إذن حقيقة مطلقة. فما بعد الحداثة تتركنا غرقى في الشك محاصرين بما أسموه سجن اللغة. فالواقع بالنسبة لهم تبينه أو تعرفه الثقافة أو اللغة ولا يكتشف بالعقل والملاحظة.

- انظر: «الحداثة وما بعد الحداثة والدين».

- Available at http://www.khayma.com/ishraf/Postmodern.htm#_ftnref4 26\4\2006

(٢) Barbara A. Emmel, Op.cit, p.180.

(٣) انظر في ذلك:

- Steven L. Johnson, Op.cit, p.81.

- McGuire, Michael, p.149.

حيوي وقدرة على تعقيد النشاط المنطقي في كل منهما، وأن آليات التعطيل في الأدب والفلسفة، بل وفي التفكير العلمي واحدة. ومن ثم، يكون الوصول إلى الحقيقة المطلقة في أي منهما أمراً في غاية الصعوبة[1].

وقد عضدت النتائج التي انتهي إليها الفكر الفلسفي والعلمي ما ذهبت إليه ما بعد الحداثة من استحالة بلوغ اليقين في أي منهما، والتي تمثلت في إخفاق الفكر الفلسفي في حسم أية قضية من القضايا الكبرى التي سعى عبر تاريخه المديد إلى معالجتها. وما تم اكتشافه من قبل ما بعد الحداثة من أن النظريات العلمية ذاتها، والتي حسب العقل الغربي في مرحلة الحداثة أنها تحمل الحق المطلق، ثبت على نحو لا مجال للشك فيه كون كثير من طروحها ليست إلا احتمالات، وأن أية نظرية من النظريات العلمية تظل أسيرة للنموذج الإرشادي الذي تنتمي له. ومن ثم، فإن ما تطرحه من تفسيرات لا يعبر بالضرورة عن حقيقة الظاهرة التي تسعى إلى معالجتها.

وإذا كان الواقع - على ذلك - يبدو أنه يعضد هذه النظرة، فإن إرجاع الإخفاق في الوصول إلى اليقين إلى اللغة وحدها هو نوع من التجاوز، فلا يعقل أن نضع جل إخفاقات العقل البشري في الوصول إلى الحقيقة على عاتق اللغة وحدها، ومن أين للغة هذه القوة التي تجعلها تضطلع بمثل هذا الدور الذي يكاد يفسد على العقل كل شيء؟

والواقع أن التسليم بهذه النتيجة يكاد يجعل صرامة أي جهد يمكن أن يبذل في سبيل الوصول إلى الحقيقة - سواء عبر التأسيس المتكامل للمقدمات أو الانتقال البرهاني من هذه المقدمات إلى النتائج - يتلاشى لا محالة أمام ميوعة اللغة.

لذا فلا محيص أمام النظرية الإسلامية للخطاب - التي تسعى إلى طرح تصور حول كيفية تأسيس أي خطاب وبنائه على نحو برهاني - من التصدي لهذه الإشكالية، وتلمس العلل الحقيقية الكامنة في اللغة، وما إذا كانت اللغة تعد مسؤولة حقاً عن

---

(١) انظر في هذا المعنى:

- Stephen R. Yarbrough, After Rhetoric: The Study of Discourse Beyond language and culture. (Carbondale: Southern Illinois Uni. Press 1999), p.17.

عدم إمكانية بلوغ اليقين أو البرهان. أم أن ثمة عللاً سابقة على اللغة، وما عدم قدرة اللغة على نقل أية معرفة، على النحو المرجو، إلا عرض لهذه العلة. وهو الأمر الذي يعني أن معالجة هذه العلة كفيل أن يمكن اللغة من نقل الحقائق التي يمكن الوصول إليها على نحو يقيني.

وعلى الرغم من أن ثمة إشكاليات عدة تتعلق بكيفية البناء اللغوي لأي خطاب، إلا أن ثمة إشكاليتين رئيسيتين ـ في هذا الصدد ـ تتصل الإشكالية الأولى بالغموض الذي يصيب اللغة التي تحمل هذا الخطاب، علي النحو الذي يمكن معه قبول ما يطرحه هذا الخطاب من نتائج، إذا ما أزيل هذا الغموض. وهو غموض قد يكون في الكلمات المستخدمة، وقد يكون في التراكيب. وفي كل الحالات فإن إمكانية التغلب على هذه الإشكالية أمر ليس بالعسير.

أما الإشكالية الأخطر فهي عندما لا يكون ثمة غموض في دلالات الألفاظ المستخدمة، أو حتى في التراكيب، وإنما ثمة اختلاف على الدلالات التي يعطيها منشئ الخطاب لهذه الكلمات وهو ما يعني ـ من ثم ـ الاختلاف على المقدمات التي تنبني عليها طروح هذا الخطاب، لكونها تتكون من كلمات تشير إلى دلالات غير متفق عليها منذ البداية. وهو ما يفضي ـ حتماً ـ إلى عدم قبول النتائج التي يمكن أن تطرح في نهاية الخطاب، ولن يجدي حينها الانتقال من هذه المقدمات إلى النتائج على نحو منطقي صارم.

وفيما يأتي نعرض لملامح هاتين الإشكاليتين، وسبل تصدي النظرية الإسلامية للخطاب لهما. كل في مطلب مستقل:

المطلب الأول
إشكالية عدم وضوح المعنى

ثمة عقبات قد تحول بين منشئ الخطاب وإمكانية النجاح في بناء خطابه على نحو لغوي واضح لا لبس فيه، وبالصورة التي تمكن المتلقي من إدراك هذا الخطاب على النحو المرجو، وتجعله يسلم بما ينتهي إليه هذا الخطاب من طروح، إذا ما تم بناؤها على نحو برهاني، أو على الأقل تلقي قبولا ما لديه.. إن بنيت على نحو إقناعي.

ومن هذه العقبات أو الإشكاليات ما يتعلق بالألفاظ أو الكلمات التي يستخدمها منشئ الخطاب، ومنها ما يتعلق بالتراكيب التي يسوق فيها ألفاظه، سواء أكانت هذه التراكيب عبارات أم جمل أم فقرات، ومنها ما يتعلق بالأسلوب الذي يلجأ إليه في طرح أفكاره، أو حتى بالبنية اللغوية المتكاملة التي يطرحها وما تحمله من تقديم لبعض المكونات على بعضها الآخر، وتضخيم البعض واختصار البعض الآخر.. وهكذا.

والواقع أن ثمة علوماً متعددة عملت على التصدي لهذه الإشكاليات، ولعل أبرز هذه العلوم وأعرقها على الإطلاق علم البلاغة بفروعه الثلاثة (المعاني والبديع والبيان) وعلم النحو، وحديثاً علوم اللغة والأسلوبية والدلالة.. وغيرهم من العلوم التي تتصل بهذا الأمر بشكل أو بآخر.

وتعد إسهامات هذه العلوم المرجع الرئيس الذي يمكن للنظرية الخطابية أن تستلهم منه معالجة إشكالية غموض أو عدم وضوح البناء اللغوي للخطاب.

وثمة قواعد، إذا ما تم اتباعها من قبل منشئ الخطاب، أمكنه تجاوز الوقوع في غموض الألفاظ أو التراكيب. وفيما يأتي نعرض لأبرز هذه القواعد:

ـ قواعد التغلب على غموض الألفاظ:

لا مراء أنه إذا ما تحقق لنا الاتفاق على أبعاد فكرة أو واقعة أو قضية ما، أو أي شيء ـ مع ما قد يشوب ذلك الاتفاق من تعقيد أو صعوبة ـ فما أيسر، قياساً إلى صعوبة تحقيق هذا التوافق، أن يتم الاتفاق على الرمز أو اللفظ أو المصطلح الذي يمكن أن يشير إلى هذا الأمر موضوع الاتفاق على نحو لا لبس فيه.

وغالباً ما يتكفل السياق الذي يطرح فيه اللفظ، بتوضيح المعنى الذي يقصده منشئ الخطاب من وراء هذا اللفظ[1].. فنحن نعرف الكلمات والعبارات ونفهمها

---

(١) يرشد السياق إلى تبين الجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة. وهو من أعظم القرائن على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته. فانظر إلى قوله تعالى ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩] كيف يدل على أنه الذليل الحقير. =

خلالها سماعها من الآخرين أو قراءتها واردة في سياقات متباينة، ونعرفها ـ من ناحية ثانية ـ عندما تكون مرتبطة بالإشارة إلى موضوعاتها. أي أن هذه المعرفة تأتي عن طريق السياق، أو الإشارة ثم نتواصل مع الآخرين. وثمة نقاط فحص موضوعية تضبط هذا التواصل، ونحن نقتنع بأننا نتواصل مع الآخرين إذا ما استجاب من يشترك معنا في الكلام بصورة ملائمة، وكل ذلك يحدث في الخارج دون أن نعول على الأفكار[1].

أما إذا كان السياق غير كاف لإزالة اللبس، يمكن حينها اللجوء إلى التعريفات لتحديد معاني اللفظ، أو الألفاظ التي تثير هذا اللبس، أو العبارة التي تقود إليه. وطبيعياً أن يقود هذا اللبس إلى الخلاف، وكثيراً ما يكون اختلاف الآراء اختلافاً حول استخدامات اللفظ، وليس خلافاً أصيلاً في الرأي. وحينما يكون الأمر كذلك يكون حسم الموقف بتوضيح اللبس الذي يحيط باللفظ عبر اللجوء إلى التعريفات المختلفة للفظ. وبذلك يمكن تمييز المعاني بوضوح ويزول ـ من ثم ـ ذلكم اللبس[2].

كما يشير علماء الدلالة إلى أننا يمكن أن نستخدم الكلمات ذات المعاني القياسية (القاموسية) إذا ما رغبنا في الاتصال مع آخرين من ذات جماعتنا اللغوية، فهذه المعيارية تجعل الاتصال ممكناً[3].

= انظر: محمد الحفناوي مرجع سابق، ص٥٥.
للمزيد حول السياق ودوره في جعل المتلقي يستوعب كل كلمة أو مجموعة كلمات انظر:
ـ عبد العزيز شرف، اللغة الإعلامية: علم الإعلام اللغوي (القاهرة: المركز القافي الجامعي، دون تاريخ) ص٥٦.

(١) صلاح إسماعيل، فلسفة اللغة والمنطق: دراسة في فلسفة كوين، دار المعارف ١٩٩٥) ص١٨٦.

(٢) محمد مهران، مرجع سابق، ص٩٣.
انظر كذلك: محمد منير حجاب، مهارات الاتصال: للإعلاميين والتربويين والدعاة، (القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، ١٩٩٩) ص٢٦١.

(٣) م. دي. فلور، س. بال. روكاخ، نظريات الإعلام، ترجمة: محمد ناجي الجوهر، ط٢ (إربد: دار الأمل للنشر والتوزيع، ٢٠٠١).

أما إذا كان استعمالنا للغة، أو لأي لفظ يختلف عما هو معتاد لديهم، فإن تنبيه المتلقين لما نقصده بهذا الاستعمال يمكن أن يحقق التوافق المنشود علي المعني[١].

ـ قواعد بناء العبارة أو الجملة:

الجملة هي الكلام الذي يحسن السكوت عليه، أو تلك التي تتألف من مبتدأ وخبر أو فعل وفاعل، أو تلك التي تؤدي معنى تاماً[٢].

أما كلمة العبارة.. فتنطوي على معنى العبور أو الانتقال من مرسل يرسل العبارة إلى المستقبل الذي يتلقاها ويفسرها.. وهذه هي السمة الرئيسة للاتصال.. حيث تتجسد المعاني في صور أو ألفاظ[٣].

والإشكالية التي يمكن أن تواجه بناء الجملة أو العبارة هي كون هذه الجملة قد لا تمكنا من فهم حقيقة المعني الذي تحمله علي نحو دقيق. ويعود ذلك، إما لعدم بناء هذه الجملة على نحو فصيح[٤]، أو لارتفاع مستوى التجريد في بناء الجملة على النحو الذي يجعل ثمة صعوبة في تحديد ما يمكن أن ترمز إليه الألفاظ المستخدمة على نحو قاطع، وهنا تترك الكلمات ـ المعلقة في دلالتها ـ المجال مفتوحاً أمام أي تأويلات محتملة، وفق سياق الفرد الذي يتلقاها[٥].

وطبيعياً أن استخدام مثل هذه الألفاظ حمالة الأوجه أو المجازية في بناء

---

(١) Chaim Perelman, "Rhetoric and philosophy" in Rhetoric and Philosophy No1.1 n1 1968, Op.cit, p.

(٢) حلمي خليل، مرجع سابق، ص ص٥٥.

(٣) محمد منير حجاب، مهارات الاتصال، مرجع سابق، ص٢٤٢.

(٤) الكلام الفصيح هو الكلام المنسجم المتآلف في تركيبه حتى يأخذ بعضه برقاب بعض، أو بمعنى آخر الكلام الفصيح هو الذي يبرأ من ثلاثة عيوب تنافر الكلمات وضعف التأليف والتعقيد.
حول شروط الفصاحة انظر: محمد الحفناوي، مرجع سابق، ص ص١٥، ١٦.

(٥) عزي عبد الرحمن، «الصحافة وعلم المعاني» مجلة الدراسات الإعلامية، عدد ٦٦، (القاهرة: المركز العربي للدراسات الإعلامية، يناير مارس ١٩٩٢) ص٩.

الجملة، لا يمكنا من بناء جملة تحمل معنى تاماً وواضحاً لا لبس فيه. لذا فإن مراعاة عدم تعقد المعنى الذي تستقل به هذه الجملة وطرحه بشكل مبسط ـ لا سيما في المعالجات التي تتصل بالقضايا الفكرية ـ أمر ضروري لنقل هذا المعنى دونما لبس إلى المتلقي[١].

يضاف إلى ذلك ضرورة تجنب ضعف التأليف، والذي يحدث بسبب التقديم والتأخير وعدم مراعاة رتب الكلام، أو باستخدام الإضمار قبل الإظهار، كذلك تجنب العبارة الطويلة ما دام استخدام العبارة القصيرة ممكناً؛ لأن أحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه[٢].

ـ قواعد الأسلوب:

يمثل البناء الأسلوبي للخطاب العملية التي يختار خلالها منشئ الخطاب اللغة والتراكيب التي تناسب موضوع الخطاب أولاً، والمتلقي ثانياً، والسياق ثالثاً.. إنه الأسلوب المنفتح الذي يقوم به المرسل ليرسل رسالة ما إلى متلق في مقام معين.. هذه العملية الاتصالية والتواصلية تقوم على احتمالات لغوية، أو غير لغوية متواضع عليها بين المرسل والمتلقي، وهذه العملية تبرز سمات معينة تسمي الأسلوب.. ثمة علم يهتم بتفكيك الأسلوب وتحليله وإعادة تركيبه، من أجل معرفة بنيته.. هذا العلم هو علم الأسلوبية[٣].

وهذا العلم أفردت له الدراسات الخطابية قانوناً خطابياً خاصاً به، هو القانون الثالث من بين قوانين الخطابة الخمسة، وهو قانون الأسلوب «style».

---

(١) حول الشروط التي يجب توافرها في بناء الجملة حتى يمكن نقل المعنى المراد بصورة واضحة انظر:
ـ محمد منير حجاب، مهارات الاتصال، مرجع سابق، ص ص٢٤٢، ٢٤٤.

(٢) محمد كشاش، مرجع سابق، ص ص١٠٥، ١٠٧.

(٣) مازن الوعر، «الاتجاهات اللسانية المعاصرة ودورها في الدراسات الأسلوبية»، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني والعشرون، العدد الثالث والرابع يناير مارس ابريل يونيو ١٩٩٤، ص١٤١.

وقد كان جل اهتمام هذه الدراسات ـ ولا يزال ـ الأسلوب المستخدم في الخطابات التعبيرية أكثر منه في الخطابات الإقناعية، وثمة دور لا يمكن إنكاره لبعض التقنيات الأسلوبية كالمجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها في تحقيق الإقناع. غير أن مراعاة جماليات الأسلوب عند معالجة القضايا التي تحتاج إلى كلمة فصل، ينبغي ألا تتعارض مع الهدف الأصيل، وهو عرض مقدماتنا ونتائجنا على نحو واضح لا لبس فيه.

وطبيعياً ـ وفي كل الحالات ـ أن ثمة مقتضيات يتطلب المقام من منشئ الخطاب مراعاتها في الأسلوب المستخدم تستدعي استخدام أسلوب ذي خصائص تعبيرية خاصة. هذه الخصائص الأسلوبية المنبثقة عن المقام والمناسبة له، هي ما أسماه البلاغيون مقتضي الحال[1].

المطلب الثاني
إشكالية الاختلاف على الدلالات

ثمة حقيقة يصعب إنكارها هي أن كل العقبات السالفة التي قد تحول دون نقل معني ما من المعاني على النحو المرجو يمكن تذليلها.. إذا ما كانت ثمة رغبة جازمة لذلك، وذلك عبر تعريف الكلمات أو شرحها، أو تبسيط الجمل واحتراز الدقة في الأسلوب، ومراعاة سلامة مجمل البناء اللغوي للخطاب مهما تطلب ذلك من جهد.. غير أن الإشكالية التي يصعب تجاوزها تتجلي في أمر آخر، هو أن كل هذه الجهود التي تبذل في توضيح القضايا التي يعالجها الخطاب على نحو لا لبس فيه.. قد لا تفلح في النهاية في جعل المتلقي يسلم بالنتائج التي يحملها هذا الخطاب أو حتى يقتنع بها. على الرغم من مما قد يتوافر لهذا الخطاب من بنية منطقية سليمة على نحو لا يماري فيه أحد.

ومن الواضح هنا أن الإشكالية في هذه الحالة تتجاوز غموض الألفاظ، أو

---

(١) حول مفهوم مقتضي الحال انظر:
ـ إبراهيم الخولي، مرجع سابق، ص٤٩٦، ٤٩٧.
ـ محمد علي الحفناوي مرجع سابق، ص٣٣.

إشكاليات البناء اللغوي للخطاب، إلى أمر آخر يتعلق بالتباين بين رؤية منشئ الخطاب ومتلقيه للأشياء التي يعالجها الخطاب، أو العلاقات القائمة بينها.. وليست للألفاظ التي تشير إلى هذه الأشياء.

إذن.. الإشكالية تكمن في هذه الرؤية، وليست في الكلمات أو الألفاظ. فنحن يمكن أن نفصل ما نقصده بمعنى ما بدقة ودونما لبس، غير أن هذا التفصيل أو الشرح ـ والذي يمكن للمتلقي أن يفهمه دونما عناء ـ لا يخرج في النهاية عن حدود رؤيتنا ومعارفنا وفهمنا لماهية الشيء محل اهتمامنا أو لأعراضه.. وهو الأمر الذي يشير بجلاء إلى أن القيد الحقيقي هنا هو طبيعة المنظور الذي نري من خلاله هذا الشيء، وليست الألفاظ التي نعبر خلالها عما نراه فيه.. إنه المنظور الذي لا يخرج في النهاية عن حدود معارفنا وخبراتنا واتجاهاتنا ورغباتنا، وكل ما يتعلق بهذا الشيء لدينا.

وفي كل الحالات فقد نتمكن من تناول أمر ما على نحو يبدو لنا موضوعياً، ويمكن ـ أن نصفه بدقة عالية، غير أن هذه المعالجة مهما كانت موضوعية لن تخرج عن حدود خبراتنا ومعارفنا وقدراتنا، وأي طرف آخر يمتلك منظوراً مغايراً لن يسلم لنا في النهاية بما نطرحه حيال هذا الأمر، مهما كانت بساطة ووضوح وصفنا له.. وأني له أن يسلم بشيء لا قبل له بإدراكه، وليس ثمة معيار متفق عليه يمكن الاحتكام إليه في تحديد سلامة ما يمكن الخلوص إليه من طروح حول هذا الأمر، من عدمه؟

وهكذا تبدو العلة الحقيقة وراء التباين في التصورات التي نحملها عن الأشياء، أو المفاهيم التي نتبناها لها إشكالية لا تقع في مملكة اللغة التي تتهم بمراوغة كلماتها وعدم ثباتها، وإنما تقع في الأساس في اختلاف رؤيتنا للأمور وخضوع أحكامنا عليها لمعايير ذاتية، أو لمعايير لا تتخطى نطاق مجتمع الخطاب أو النسق الفكري الذي نؤمن به[1]. وما إن نرفع عقيرتنا خارج هذا المجتمع أو النسق، حتى نواجه برؤى

---

(١) وهذا ما يؤكده كل من «م. دي. فلور، وس. بال. روكاخ» وإن كان في صيغة أخرى بالقول «متى تشابهت خبرات المعاني لدي المرسل مع ذات الخبرات لدي المرسل تشابهاً كاملاً سيتطابق الاتصال تطابقاً كاملاً، والتطابق الكامل هو تعبير آخر عن الدقة الكاملة إلا أننا =

مغايرة تنطلق من معايير مغايرة لمعاييرنا، وهو ما يفسد أي ادعاء ببرهانية النتائج التي ينتهي إليها خطابنا خارج نطاق مجتمع الخطاب الذي ننتمي إليه.

وعلى ذلك، فالسبب الرئيس وراء اختلاف الدلالات التي تشير إليها نفس الدالة اللغوية الواحدة من مجتمع لآخر، يكمن في الأساس في غياب المعايير الراسخة التي يمكن الاحتكام إليها في تقرير حقيقة ماهية المدلول الذي تشير إليه هذه الدالة اللغوية أو أعراضه.

وقد أدركت بعض الكتابات الحديثة هذه العلة، والماثلة في عدم وجود معيار ثابت أو مرجع معتمد يسلم به الجميع يمكن الاحتكام إليه في ترجيح معني على آخر. فقد التفت «عبد العزيز حمودة» في تناوله للتفكيكية إلى أن «التفكيك إفراز عصر الشك الكامل الذي خيم على كل شيء فاستحالت معه المعرفة اليقينية، وفقد العالم محور ارتكازه، وهي أمور تفسر لانهائية الدلالة القائمة على استحالة المرجعية لأية سلطة خارجية، ليست موجودة أصلاً، ونفى وجود التفسيرات الموثوقة أو المعتمدة.. والنتيجة انطلاق المعنى»[1].

ويؤكد ذلك في موضع آخر بقوله «في ظل غياب المركز الثابت الخارجي الذي يمكن أن يحال إليه النص لتحقيق المعنى عملاً بمبدأ الإحالة التقليدي logocentrism سواء كان ذلك هو الإنسان أم العقل أم الله (تعالى) أم حتى ذات الكاتب، يكون البديل في إستراتيجية التفكيك هو اللعب الحر للمدلولات داخل نسق لغوي مغلق. ولا نقصد بالنسق المغلق هنا ذاتية النسق اللغوي البنيوي واستقلاله. بل نقصد الانغلاق الذي يترتب على اختفاء أو مراوغة المدلولات للدوال، والذي يجعل

= مع ذلك نعرف أن التوازي التام للمعنى بين الطرفين أمر غير ممكن ما عدا في حالة الرسائل العادية جداً... حيث توجد دوماً عناصر معوقة تقلل من تشابه المعاني بين المرسل والمستقبل».

ـ م. دي. فلور، وس. بال. روكاخ، نظريات الإعلام، ترجمة: محمد ناجي الجوهر (إربد: دار الأمل للنشر والتوزيع ١٩٩٤) ص١٨٩.

(١) عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص٣٣٧.

الدوال تشير إلى مدلولات عائمة متحركة دون مثبتات مما يحولها في نهاية الأمر إلى دوال لمدلولات أخرى. أي تحول اللغة إلى دوال فقط تشير إلى دوال أخرى»[١].

ويتأكد هذا فيما يذهب إليه دعاة تيار ما بعد الحداثة من أن مصطلحي «السيئ والجيد» مصطلحان قد عفا عليهما الزمن بصورة حاسمة بفعل نظام اجتماعى لا يجب مدحه ولا شجبه. بل مجرد قبوله.. فمن أين في عالم متشيئ تماماً تستمد المعايير التي نكون على أساسها أحكام المدح أو الشجب[٢].

وقد تطورت الفكرة التي تقول إن اللغة تصنع موضوعاتها الخاصة بها، لا سيما في أعمال دريدا إلى نظرية في المعاني «ونقطة البدء في هذه النظرية هي أن المعنى لا يأتي بأي حال من الأحوال عن طرق العلاقة بشيء خارج اللغة. فليس هناك من شيء مطلقاً ليؤكد لنا إننا على حق. ويمكن وضع هذه الفكرة بصورة أخرى بالقول إنه لا يوجد من يلعب دور الإله، لا يوجد مدلول متعال Transcendental Signified»[٣].

وثمة صورة أخرى متطرفة للفكرة نفسها تذهب إلى أن «المعنى لا يكون حاضراً أبداً بل هو دائماً في مكان آخر. وقد تعلمنا وبصورة مبسطة من البنيوية أن معنى كل كلمة من الكلمات يعتمد على علاقة هذه الكلمة بكلمات أخرى ـ أي المعني يكمن

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص٣٤٨.

(٢) تيرى إيجلتون، «الرأسمالية والحداثة وما بعد الحداثة» في أحمد حسان (إعداد وترجمة) مدخل إلى ما بعد الحداثة، سلسلة كتابات نقدية ٢٦ (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، مارس ١٩٩٤) ص٦٢.

ـ انظر في المعنى نفسه: عبد الوهاب المسيرى «الإبادة والتفكيك كإمكانية كامنة في الحضارة الحديثة» جريدة الشعب، عدد ١٤ فبراير ١٩٩٧، ص٩.

(٣) إيان كريب، النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة، محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٢٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ابريل، ١٩٩٩) ص٢٧٤، ٢٧٥.

ويقول في موضع آخر «يشكك أصحاب الحداثة بوجود أي سرد مرجعي «Meta-narrative» سواء تعلق الأمر بالعلوم أم بالعقل أم بالماركسية أم بأي شيء كان يدعي قدرته على ضمان الحقيقة».

ـ المرجع السابق نفسه، ص٢٩٧.

بين الكلمات، وليس في العلاقة بين الكلمة والشيء. إننا نعرف كلمة فقط بسبب علاقتها بكلمات أخرى ذات صلة بالعلاقة التركيبية والجدولية، وليس بسبب صفات كامنة في الكلمة ذاتها. أي أن المعنى يكمن دائماً في مكان آخر. وهو ليس مضمناً بأي شيء خارج ذاته، والعالم الذي نراه أمامنا هو خلق من المعاني ومصنوع بواسطتها، إذ ليس هناك شيء غير المعاني»[1].

وهكذا؛ حملت اللغة خطيئة غياب المعيار الراسخ الذي يمكن الاهتداء به في تقرير سلامة تصورنا عن شيء ما من عدمه. وأي محاولة للتصدي لهذه الإشكالية عبر فحص حقيقة اللغة وتحليلها، لن تجدي كثيراً في التصدي لهذه الإشكالية، التي تؤدي بنا في النهاية إلى عدم إمكانية الاتفاق على التصورات التي نطرحها حيال أمر ما من الأمور، وهو ما يعني ـ لا سيما في الأمور التي تتعلق بحركتنا نحو تحقيق أهدافنا في هذا الوجود ـ احتمالية تضارب هذه الحركة، أو لربما تصارعها، ما دامت إمكانية البرهنة على مدى الحق الذي يستند إليه مسلك ما من المسالك هي أمراً عسير المنال.

غير أننا ينبغي أن نقرر أن ما ذهبت إليه ما بعد الحداثة من الاختلاف على دلالات الألفاظ ومراوغاتها، وإن كان أمراً لا ذنب للألفاظ فيه، إلا أنه يستند إلى حقيقة لا يمكن إنكارها، وهي إخفاق العقل الوضعي ـ ومنذ بدايات الفكر الفلسفي وحتى الآن ـ في امتلاك طروح حاسمة وبرهانية يسلم بها كل عقل حيال أية قضية من القضايا الأنطولوجية أو الإبستمولوجية أو الأيديولوجية الكبرى. وأن ما طرح حول هذه القضايا لا يعدو أن يكون تصورات انبنت على معطيات ما توافرت لدى صاحب هذا الطرح أو ذاك، وأن أيا من هذه المعطيات لم تحط بشتى أبعاد القضية التي تعالجها.

ولما كانت الطروح التي يعتنقها أي إنسان عن هذه القضايا تشكل لا محالة تصوراته حول القضايا الفرعية التي تنبثق عنها، فقد كان طبيعياً ألا يتحقق أي حسم لأية قضية من القضايا الخلافية علي نحو نهائي، وأن يصبح ثمة اختلاف لا محيص من الوقوع فيه في المدلولات التي تشير إليها الدوال ذاتها من طرف لآخر.. ويصبح

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ص٢٧٤، ٢٧٥.

القول بمراوغة الألفاظ وعدم ثبوت دلالتها يحمل شيئاً من الصحة التي يصعب إنكارها.

وهكذا يبدو أن التصدي الحقيقي لهذه الإشكالية يتطلب في الأساس فهم حقيقة المشكلة، ألا وهي علة غياب المعايير والتصدي لها، وساعتئذ سوف تنتهي إشكالية مراوغة اللغة علي نحو تلقائي.

وفيما يأتي نعرض لعلة اختلاف تلك المعايير، ومقترحات لسبل تجاوزها لدى العقل المسلم.

علة اختلاف المعايير وسبل التصدي لها:

حتى يمكن فهم علة اختلاف المعايير ـ ومن ثم ـ التصورات التي يطرحها المرء حول أمر ما من الأمور تبعاً لهذه المعايير، ينبغي أن نعود قليلاً إلى الكيفية التي يتشكل خلالها أي تصور نمتلكه حيال أي شيء من الأشياء. حيث يتشكل هذا التصور ـ بالإضافة لما يتعلق بجوهر هذا الشيء وأعراضه ـ بموقع هذا الشيء من الأشياء التي تتصل به والتي تتآزر في النهاية معا لتشكيل رؤيتنا لجانب ما من جوانب الوجود المادي أو الفكري، وتتآزر هذه الجوانب لتشكل في النهاية مجمل رؤيتنا لهذا الوجود. ولما كانت ثمة أشياء كثيرة ـ لا سيما تلك التي تتعلق بحياتنا الذاتية أو الاجتماعية ـ تتحدد رؤيتنا لها عبر علاقتنا معها، أو بمعنى آخر عبر الأهمية التي تمثلها لنا، والتي تستمدها من الدور الذي تلعبه في تحقيق غايتنا في هذا الوجود فإن هذا يعني ـ أيضاً ـ أن طبيعة الغايات التي نسعى إلى تحقيقها تعد عاملاً من العوامل التي تشكل في النهاية إدراكاتنا عن هذا الوجود.

وطبيعياً أن ما يمكن أن يدركه أي إنسان عن هذا الكون لا يخرج في النهاية عما يتعلق بالإجابة عن تساؤلاته الكبرى، التي تدور حول أصل هذا الكون وموقعه فيه وعلة وجوده ومصيره، والسبل التي يمكن خلالها إدراك الغايات التي يحملها هذا المصير. وهي تساؤلات لا محيص من طرحها، ولا محيص من الإجابة عليها، أياً كانت سلامة هذه الإجابات.. وتشكل هذه الإجابات التصور الذي يعتنقه المرء للكون وموقعه فيه.

ويتشكل هذا التصور الكوني ـ وكما أشرنا إلى ذلك مراراً ـ في النهاية من مسلمات أو منطلقات وغايات ووسائل يتم خلالها تحقيق هذه الغايات، وتمثل مقولات التصور الكوني في النهاية المعايير الرئيسة التي يفهم وفقا لها كل شيء ويقيم. بل إن التصور الكوني السائد في حضارة ما هو الذي يحدد معالمها، ويشكل اللحمة بين عناصرها. ويشكل إطار الاستزادة من المعرفة، والمقياس الذي تقاس به(١).

وطبيعياً أن أي اختلال في هذا التصور الكوني، أو هذا المعيار الكلي يعني بالتبعية اختلال ما ينبثق عنه من خطابات إبستمولوجية، وهو ما يعني اختلال الخطابات الأيديولوجية التي تنبني علي تلك الخطابات الإبستمولوجية. وما يؤدي إليه ذلك من اختلال التصورات التي يمكن أن تطرح حول ما ينبثق عن هذه الخطابات الكبرى من خطابات فرعية، والتي تنطلق من هذه الخطابات الكبرى كمعايير لها. وطبيعياً في ظل اختلال هذه المعايير أن يخفق أي خطاب في حسم أية قضية من القضايا استناداً إلى هذه المعايير، وهو الأمر الذي يفتح الباب أمام الاختلاف بين الخطابات على مصراعيه، و **ما يعنيه كل ذلك من اختلاف دلالات المصطلحات والألفاظ من خطاب لآخر يعالج القضية عينها من منظور مختلف، نتيجة لاختلاف المعايير التي يتم خلالها إعطاء هذه المصطلحات الدلالات التي تحملها.**

وطبيعياً أن إمكانية طرح أي بناء خطابي برهاني في ضوء هذه الخلافات الجذرية أمر غير وارد إلا في نطاق المنتمين إلى خطاب واحد. شريطة أن تتوافر لهذا الخطاب ـ أيضاً ـ شروط البرهنة في مقدماته واستدلالاته ونتائجه.

وهكذا.. فالتسليم التام بأي طرح خطابي وتحقيق البرهنة بين اتباع التصور

---

(١) انظر: روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانسيو، مرجع سابق، ص١٥.
وفي المعنى نفسه انظر ـ أيضاً ـ:

- F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm. Op.cit, p.81.

ـ محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة (٢) (فيرجينيا: المعهد العالمى للفكر الإسلامي، ١٩٨٩) ص١٤.

الكوني الواحد، لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كانت شتى الخطابات التي تعلو هذا الخطاب، انتهاء إلى مسلمات هذا التصور الكوني ذاته، قد أقيمت على نحو برهاني. وأي خلل في أية حلقة من الحلقات الخطابية بين هذه المسلمات وهذا الخطاب الفرعي، ينفي عنه إمكانية تحقيق البرهنة التي يصبو إليها . . وإنما يصبح خطاباً لا يحمل إلا طروحاً ظنية[1].

ولعل مثل هذه الحقيقة هي التي تفسر لنا تلك الاختلافات التي نجدها بين أبناء التصور الكوني الواحد، على نحو لا يمكن معه حسم أية قضية من القضايا الخلافية بشكل تام.

وإذا كان مثل هذا الأمر ينطبق بصفة أساسية على العقل العلماني الذي ينبني تصوره للكون علي مسلمات ظنية، وهو ما يعني ظنية كل ما يمكن طرحه في نطاق هذا التصور الكوني وعدم يقينيته، وهو ما يمنحه بعض العذر في عدم القدرة علي طرح خطابات برهانية.. فإن مثل هذا العذر لا وجود له لدى العقل المسلم، لأن هذا العقل يملك من المعايير الراسخة ما يمكنه من بناء خطابات برهانية يسلم بها كل مسلم عاقل، على نحو يسد أية فجوة للخلاف بين المسلمين في حركتهم نحو تحقيق الغايات التي جاء الإسلام لإحرازها في هذا الوجود، وعلى النحو الذي يمكن من بلوغ المعارف اليقينية الكفيلة بتحقيق هذه الغايات على الوجه الأكمل.

غير أن واقع المسلمين يدل علي عكس ذلك، فالعقل المسلم يعيش إشكالية لا تكاد تختلف عن نظيرة الوضعي كثيراً، وهي اختلاف دلالات كثير من المصطلحات من خطاب إسلامي لآخر ومن ثم، اختلاف الأحكام التي تنبني عليها، وهو ما جعل إمكانية حسم أية قضية من القضايا الخلافية، بين أصحاب هذه الخطابات، على نحو برهاني أمراً متعذراً.

---

(١) أوضحت الدراسات الصوتية أن مصطلحات أي علم من العلوم ما هي إلا رموز لا قيمة لها إلا في إطار نظام نظري متكامل، وأن المفهومات والمصطلحات لا تتحدد قيمتها داخل النظام إلا بعلاقات التضاد والتكامل.

ـ عبد العزيز شرف، مرجع سابق، ص٥٠.

ويشير ذلك إلى أن ثمة خللاً في قراءة مصدري المعايير التي ينبغي أن يتم الاحتكام إليها عند بروز أي خلاف بين أي طرحين، وهما الكتاب والسنة، واللذان يمدان كل مسلم بتصور كوني متكامل بداية من المنطلقات التي ينطلق منها، ومروراً بالغايات التي ينبغي أن يسعى إليها، وانتهاء بالوسائل الرئيسة التي يمكن خلالها تحقيق هذه الغايات. وهو ما يرجع إلى عدم قراءة معطيات هذا التصور الكوني الذي جاء به الوحي على نحو برهاني[1].

وفي ظل ذلك كان طبيعياً أن تنتفي أي إمكانية لوجود معايير راسخة يمكن أن يحتكم إليها العقل المسلم في حسم أية قضية من القضايا الخلافية المطروحة على نحو برهاني.

وفي ظل غياب هذه المعايير كان طبيعياً أن تغيب أية إمكانية لحسم الجدل ـ حول أي مفهوم أو مصطلح من المصطلحات الخلافية ـ على نحو صارم، وهو الأمر الذي يجعل اللغة بريئة، في الأساس، من تهمة إحداث هذا الخلاف[2].

وطبيعياً أن يتطلب أي تصدي لهذه الإشكالية التي تجعل من اللغة تبدو عقبة أمام بناء خطابات برهانية، بناء الملامح الرئيسة للتصور الكوني الإسلامي، وما ينبثق عنه من خطوط رئيسة عمل الوحي علي معالجتها على نحو برهاني، بداية بما يتعلق بحقيقة الخالق ـ عز وجل ـ، ومروراً بباقي مسلمات هذا التصور وغاياته، وانتهاء بوسائله التي تتعلق بالحياة الفردية أو المجتمعية. . حينئذ تتوافر لدى العقل المسلم المعايير الراسخة التي يمكن الاحتكام إليها لفض النزاع الذي قد ينشب حول أي من الدلالات التي يحملها لفظ أو مصطلح ما من المصطلحات[3].

---

(١) بداية من المسلمة الأم، والتي تتعلق بالخالق سبحانه وتعالى. وهو ما ترتب عليها حتما عدم برهانية قراءة بقية المسلمات (الوحي واليوم الآخر) وهو ما ترتب عليه ـ أيضاً ـ عدم برهانية القراءة التي تمت للغايات، وانبثق عن كل ذلك اختلال القراءة التي قدمت للوسائل التي يمكن خلالها تحقيق هذه الغايات المختلة بدورها.

(٢) اللهم إلا في بعض الحالات البسيطة التي يحتمل فيها اللفظ أكثر من معني في الآن نفسه في اللغة الواحدة، وداخل مجتمع الخطاب الواحد.

(٣) إذا ما تعذر خضوع هذا المصطلح لأي معيار، أصبح ذلك حجة على عدم يقينية أي طرح =

وهكذا؛ فالتغلب على إشكالية اللغة رهن بتوافر المعايير المعرفية والغائية والوسائلية البرهانية. وأي حلول لهذه الإشكالية دون إدراك هذه الحقيقة سوف تظل حلولاً سطحية. وستظل إشكالية اللغة - من ثم - إشكالية يمكن أن تجعل أي جهد يبذل في تأسيس أي خطاب أو بنائه على نحو برهاني، يضيع سدى.

* * *

خلاصة الباب الثالث

ثمة شروط أربعة كبرى يتطلبها تحقيق البرهنة في أي خطاب هي:

أ - امتلاك المعايير البرهانية التي يتم على هداها تحديد القضية التي يسعى خطاب ما إلى معالجتها وقراءة معطياتها.

ب - القدرة على الإحاطة التامة بشتى أبعاد هذه القضية.

جـ - الاستنباط المنطقي الصارم للنتائج التي يمكن استخلاصها من المعارف التي يتم وضع اليد عليها حول هذه القضية قياساً إلى المعايير التي نمتلكها.

د - بناء المعارف والأحكام التي يتم التوصل إليها حيال القضية في صورة لغوية واضحة لا لبس فيها.

وإذا كان شرط امتلاك المعايير البرهانية هو الشرط الأصعب بين تلك الشروط، مما جعل الدراسة تفرد له باباً كاملاً هو الباب الثاني، فقد سعت الدراسة عبر صفحات الباب الحالي إلى تلمس سبل توافر الشروط الإبستمولوجية الثلاثة الأخيرة لبناء أي خطاب إسلامي على نحو برهاني وذلك من خلال:

أ - تلمس الكيفية التي يمكن خلالها بناء خطاب إبستمولوجي إسلامي برهاني يمكن الاهتداء به في الإحاطة بأبعاد أية قضية من القضايا على نحو متكامل.

= يقدم حوله، ما دام ليس هناك معيار يقيني يمكن الاحتكام إليه في الجزم بحقيقة الدلالة التي يحمها هذا اللفظ أو المصطلح على نحو قاطع.

ولما كان الخطاب الإبستمولوجي الإسلامي يفتقد ـ في واقعه الحالي ـ إلى التكامل، أو إلى البرهانية في جل طروحه، لكونه ينبثق من خطاب يرسم ملامح لتصور كوني غير متكامل وغير برهاني. فقد سعى هذا الباب إلى تلمس الملامح العامة التي يمكن على هداها إقامة طروح هذا الخطاب على نحو متكامل وبرهاني، استناداً إلى الملامح التي طرحتها الدراسة حول كيفية بناء خطاب للتصور الكوني الإسلامي على أساس برهاني في الباب السالف.

ب ـ تلمس كيفية تأسيس المعرفة التي تتعلق بمعطيات أية قضية خطابية والإحاطة بها على نحو متكامل.. كشرط رئيس للخلوص إلى نتائج برهانية حيال هذه القضية.

جـ ـ تلمس شروط بناء أي حكم يتعلق بأية قضية خطابية.. على نحو منطقي صارم. ويحمل هذا الأمر صعوبة تتخطى كيفية القيام بعملية استدلال منطقي سليم من مقدمات قضية ما إلى نتائجها، إلى كيفية ضمان سلامة هذه المقدمات.. فليس هناك إمكانية للخلوص إلى نتائج يقينية طالما انتفت المقدمات البرهانية، ولن تجدي حينئذ أية صرامة في عملية الاستدلال. وهو الأمر الذي يجعل امتلاك المقدمات البرهانية (الكبرى التي تنتهي بنا عند مقولات التصور الكوني والصغرى التي ترتبط بتفاصيل القضية) أمراً لا محيص عنه.

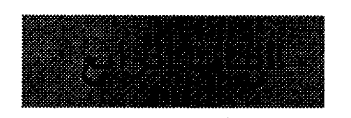
د ـ تلمس شروط بناء أي خطاب على نحو لغوي واضح لا لبس فيه، ذلك لأن الاختلاف على الدلالات التي يحملها دال ما، يمكن أن يفسد أية إمكانية لإلزام أي متلق بطروحنا، لكونه يجعل طروحنا ـ وإن بدت لمن يتفق معنا في دلالات اللغة المستخدمة برهانية ـ طروحاً ظنية لدى من لا يتفق معنا في دلالات اللغة التي نستخدمها في خطابنا، وهو ما يهدم كل الجهود التي تكون قد بذلت في الوصول إلى الحق القائم على البرهان، ويفتح باباً واسعاً للخلاف.

هذه هي الشروط الإبستمولوجية التي ينبغي أن تتوافر لأي خطاب إسلامي حتى يمكن أن يمدنا بنتائج برهانية ـ أو قريبة من البرهانية ـ حيال القضية التي

يعالجها. ولا مراء أن أي إخفاق في الطروح التي تطرحها النظرية الإسلامية حول هذه الشروط.. يعني اختلال إمكانية الاسترشاد بها ـ من قبل أي خطاب ـ في كيفية إدراك الحق أو اليقين أو الاقتراب منه حيال القضية التي يعالجها.

وهو ما يعني إخفاق النظرية الإسلامية للخطاب في الهدف الذي ينبغي أن تصبو إليه، والماثل في توضيح سبل بناء وتأسيس وطرح أي خطاب يحمل الحق ويؤثر عبر هذا الحق.

وإذا كانت الدراسة قد عملت ـ عبر صفحات هذا الباب ـ على تلمس الملامح العامة لكيفية تأسيس وبناء المعارف والأحكام التي يطرحها أي خطاب إسلامي على نحو برهاني، فإن ثمة حاجة حثيثة للتوسع من قبل باحثي الاتصال الخطابي في معالجة النقاط التي أثارها هذا الباب حتى يمكن للنظرية الخطابية الإسلامية أن تمتلك خطاباً إبستمولوجياً متكاملاً وبرهانياً.



الأسس الاتصالية للنظرية الإسلامية للخطاب

مدخل

على الرغم من أن تأسيس وبناء أي خطاب على نحو برهاني يعد الشق الرئيس الذي ينبغي أن تضطلع به النظرية الإسلامية للخطاب، فإن ثمة شقاً آخر يحمل إشكاليات أمام هذه النظرية لا محيص من التصدي لها، حتى يتسنى للحق الذي يمكن الوصول إليه حيال أية قضية خطابية أن يحقق الأثر المأمول إحرازه. هذه الإشكاليات تكمن في تلك العقبات التي قد تحول بين الخطاب الذي يحمل هذا الحق وبين الوصول إلى الجمهور المتلقي على النحو المرجو أو تحول دون الإفادة المثلي من هذا الحق في أرض الواقع العملي:

ويمكن تقسيم هذه الإشكاليات إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: ويتعلق بالبيئة الاتصالية التي ينبغي أن تسود في المجتمع الإسلامي. والتي يمكن أن يؤدي أي خلل في بنيتها إلى الحيلولة بين أي خطاب يحمل الحق وبين الإفادة الكاملة من هذا الحق أو الحيلولة بين هذا الخطاب وبين الوصول إلى الجمهور المبتغي.

أما **القسم الثاني**: إذا ما افترضنا انتفاء العقبات المجتمعية التي تحول بين أي خطاب وبين إيصاله إلى الجمهور المستهدف، فإن ذلك لا يعني ضمان إمكانية إيصال الحق الذي يحمله الخطاب إلى الجمهور المستهدف على النحو المرجو، لأن ثمة إشكاليات عدة تتعلق بكيفية إدارة الحدث الاتصالي (عملية الاتصال الخطابي) من قبل المرسل على النحو الذي يمكنه من نقل رسالته على الوجه الأمثل.

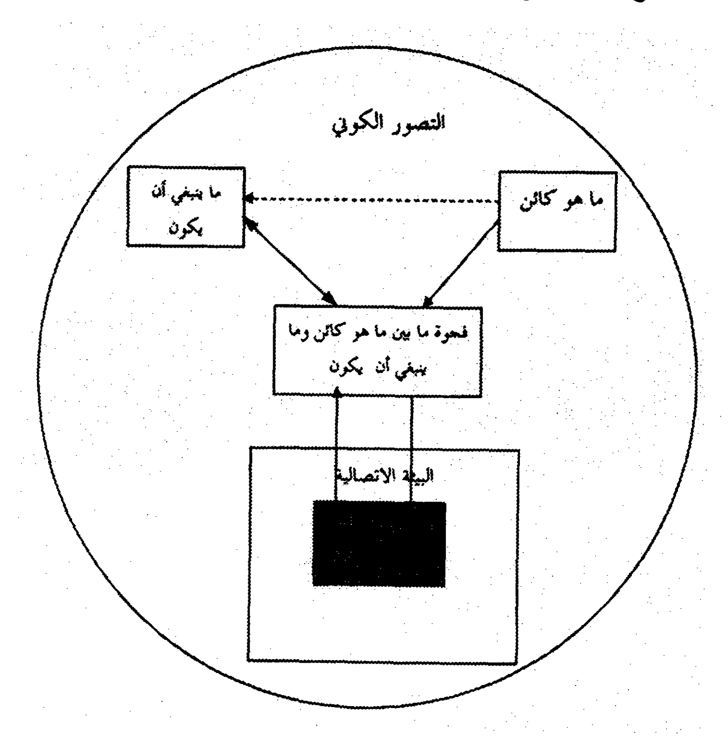
وبالطبع، ليس ثمة مردود حقيقي لأي خطاب يطرح من قبل النظرية الإسلامية للخطاب سعياً للتصدي لأي من هاتين الإشكاليتين إذا لم ينبن هذا الخطاب على أسس برهانية.

وهو ما يعني ضرورة امتلاك هذه النظرية لطروح برهانية حول خطاب التصور الكوني الإسلامي، وما ينبثق عنه من خطابات إبستمولوجية وأيديولوجية.. فدون امتلاك خطاب برهاني حول هذه الخطابات الأم، ليست ثمة إمكانية لبناء خطاب برهاني حول كيفية التصدي لأية إشكالية من هاتين الاشكاليتين.

وقبيل تناول هاتين القضيتين في فصلين مستقلين، نعرض نموذجاً يوضح العوامل ذات الأثر في تشكيل أي عملية اتصالية، والماثلة في العلة التي تستدعي قيام هذه العملية، وهي القيام بدور معين يتمثل في التصدي لفجوة ما بين ما هو كائن وبين ما ينبغي أن يكون، والعوامل ذات الأثر في تحديد هذا الدور، وفي كيفية الاضطلاع به والتي تتمثل بصفة مباشرة في البيئية الاتصالية التي تتم فيها هذه العملية.. وخضوع كل هذه العمليات لهيمنة التصور الكوني السائد.

نموذج (٥)

العوامل المؤثرة على عملية الاتصال الخطابي



الفصل الأول

بيئة الاتصال في المجتمع الإسلامي: مكمن الخلل وسبل التجاوز

تمهيد.

المبحث الأول: وظائف وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي.

المبحث الثاني: حرية الممارسة الإعلامية في المجتمع الإسلامي.

المبحث الثالث: ملكية وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي.



تمهيد

ثمة قضايا ثلاث تشكل الملامح الرئيسة للفكر أو الفلسفة الاتصالية (الإعلامية)[١] التي يتبناها مجتمع ما من المجتمعات، والتي تتشكل البيئة التي يحيا الاتصال الخطابي في ظلالها في مجتمع ما على هداها. تدور هذه القضايا حول إجابة تساؤلين رئيسين هما: ما الدور الذي يمكن أن تضطلع به وسائل الاتصال (الإعلام) في تحقيق غايات المجتمع؟ ويشكل هذا التساؤل ملامح القضية الرئيسة في أي فكر إعلامي، وهي القضية التي تتعلق بالوظائف أو المهام المنوط بوسائل الإعلام ـ والتي يمكنها حمل رسائل خطابية لجماهير غفيره ـ الاضطلاع بها.

وفي ضوء الإجابة على ذلك التساؤل يتم طرح التساؤل الثاني وهو: ما الكيفية المثلي التي يمكن خلالها تحقيق هذه الوظائف؟ وتشكل الإجابة عليه حدود حرية الممارسة الإعلامية التي يمكن على ضوئها تحقيق هذه المهام، والتي تمثل القضية الثانية من قضايا أية فلسفة إعلامية. كما تحدد هذه الإجابة من الذي له الحق في امتلاك وسائل الإعلام التي يمكن خلالها تحقيق هذه الأهداف ومن له حق الوصول إليها. وهي القضية الثالثة من قضايا أية فلسفة إعلامية.

ولما كانت أية فلسفة إعلامية في أي مجتمع هي إفراز طبيعي للفكر الاجتماعي (الأيديولوجي) الذي يعتنقه هذا المجتمع[٢] ولما كان الفكر الاجتماعي المهيمن على

---

(١) عرف المؤلف فلسفة الإعلام في كتابه سالف الذكر حول فلسفات الإعلام بأنها «الإطار الفكرى الذي تتحدد على هداه منطلقات العملية الإعلامية وغايتها، ومنهجها في تحقيق هذه الغايات، والذى يعد بمثابة المعيار الذي يحكم في ضوئه على مدى نجاح العملية الإعلامية في مجتمع ما أو فشلها». محمود يوسف السماسيري، مرجع سابق، ص١٦.

(٢) الواقع أن كل من تحدث عن نظريات الإعلام أو فلسفاته يؤكد على هذا المعنى، انظر على سبيل المثال:
=

أغلب بلدان المجتمع الإسلامي هو الفكر الاجتماعي العَلماني. فقد كان طبيعياً أن تصبح الفلسفات الإعلامية التي يهتدي بها النظام الإعلامي السائد في أغلب بلدان المجتمع الإسلامي - سواء فيما يتعلق بالوظائف المنتظر من وسائل الإعلام الاضطلاع بها، أو حرية الممارسة الإعلامية أو حرية تملك وسائل الإعلام أو الوصول إليها - فلسفات ذات جذور علمانية. وأن تصطبغ - من ثم - البيئة الاتصالية في المجتمع الإسلامي بصبغة علمانية.

و لا تمثل البيئة الاتصالية التي تخلقها هذه الفلسفات في المجتمع الإسلامي إشكالية أو عقبة فقط أمام إمكانية نشر الحق الذي يمكن أن يحمله أي خطاب إسلامي، وإنما تمثل، وبحكم التناقض الجذري بين الإسلام والعلمانية، أرضاً خصبة للخطابات التي تعادي كل ما هو إسلامي.

وحتى يمكن للتنظير الخطابي الإسلامي أن يتجاوز هذه الوضعية فلا محيص أن ينطلق في طروحه حول أي من تلك القضايا الثلاث التي تشكل ملامح الفلسفة الاتصالية أو الإعلامية - التي ينبغي أن تسود المجتمع الإسلامي - من معارف إسلامية مؤسسة على نحو برهاني.

وعبر صفحات هذا الفصل نتناول - في مباحث ثلاثة - السبل التي يمكن على هداها للنظرية الخطابية الإسلامية أن تعالج هذه القضايا علي نحو برهاني.

=

- F. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, Op.cit, p.2.
- J. H. Altschall, Agents of Power in Human Affairs, (New York:, London: Longman, 1984), p.298.
- W. L. Rivers, W. Schramm, Responsibility in Mass Communication (New York: Harper and Row Publishers 1976), p.29.
- D. McQuail., Mass Communication Theory (London: Sage Publication, 1983), p.84 - 85.
- J. Merrill and R. L. Lowenstein, Media, Messages and Men (New York: Longman, 1979), p.153.

المبحث الأول

وظائف وسائل الاتصال في المجتمع الإسلامي

لا تعدو أية معالجة تطرحها النظرية الخطابية الإسلامي للمهام التي ينبغي أن تضطلع بها وسائل الاتصال في المجتمع الإسلامي أن تكون خطاباً لا يختلف في بنيته عن أي خطاب آخر.

ويتطلب التأسيس البرهاني لهذا الخطاب الإلمام الكامل - بداية - بوضعية الفكر الاتصالي السائد في المجتمع الإسلامي المعاصر والواقع الذي أفرزه هذا الفكر، وشتى التغيرات التي يشهدها هذا الواقع، والإلمام بشتى المقدمات الإسلامية التي ينبغي أن تشكل بنية هذا الخطاب والإلمام بشتى النتائج المتوقع أن تنبني على هذا الخطاب في تشكيل بنية الخطاب الاتصالي الكلي، وفي ممارسة الاتصال الخطابي في المجتمع الإسلامي المعاصر... إذا ما تم الإلمام بكل ذلك، أمكن حينها للنظرية الخطابية الإسلامية - شريطة الانتقال المنطقي السليم من هذه المقدمات إلى النتائج - أن تطرح خطاباً برهانياً حول المهام التي ينبغي على وسائل الإعلام أن تضطلع بها في المجتمع الإسلامي المعاصر.

وفيما يأتي نتناول هذه الأمور بشيء من الإيجاز في مطلبين هما:

- وضعية وظائف وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي بين التنظير والتطبيق.
- بناء خطاب «وظائف وسائل الاتصال» في المجتمع الإسلامي.

المطلب الأول

وضعية وظائف وسائل الإعلام
في المجتمع الإسلامي بين التنظير والتطبيق

لما كانت معظم الدول الإسلامية ـ تتبع في مجملها أيديولوجيات علمانية ـ كما ذكرنا آنفا ـ فقد كان طبيعياً أن تكون فلسفات الإعلام وتطبيقاته منقولة هي الأخرى[1] وأن تتم ممارسة وتناول وتقديم الإعلام في هذه البلدان بمعايير غربية في الأساس، وأن يدرس أيضاً بمناهج غربية[2].

والمتأمل في طروح هذه الكتابات حول الدور الذي ينبغي أن تضطلع به وسائل الاتصال، لا يجد أي اختلاف بين ما تطرحه هذه الكتابات، وما تطرحه الكتابات الغربية الأم. بل ثمة من يبرر ذلك بالقول «إنه طبيعياً أن يحصل محاولة تطبيق المنهج الأفضل المتواجد في التجارب الغربية»[3].. وكأن المجتمع الإسلامي لا يغاير المجتمع الغربي في شيء.

وقد تمحورت الوظائف التي نظرت إليها الدراسات الغربية ودارت ـ من ثم ـ الدراسات العربية في فلكها ـ حول الكيفية التي يمكن لوسائل الاتصال خلالها الإسهام في تحقيق غايات المجتمعات العلمانية الذي تعمل في ظلالها. وذلك عبر ما تبثه هذه الوسائل من مواد (رسائل) إعلامية أو تفسيرية أو إعلانية أو إقناعية أو تعليمية أو ترفيهية... الخ، وعبر ما تحققه هذه المواد من بناء أو تدعيم أو تطوير أو تدعيم أو هدم أو تعديل أو تغيير في فكر أو اتجاه أو مسلك جمهور ما حيال أمر معين من الأمور[4].

---

(١) قارن: راسم الجمال، مرجع سابق، ص٣٨.

(٢) انظر: عواطف عبد الرحمن، «الإعلام وتحديات العصر»، مرجع سابق، ص١٤ كذلك انظر: حمدي حسن، الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٩) ص٣١.

(٣) انظر محمد الإدريسي، مرجع سابق، ص٩٢.

(٤) حول هذه الوظائف انظر:

- James McCaskey, Op.cit, p.35, 36.

وثمة تباين بين الدراسات الإعلامية الغربية ـ باختلاف الأيديولوجيات التي تنطلق منها ـ حول كيفية توظيف المواد أو الرسائل التي يمكن أن تبثها وسائل الإعلام، وحول ما ينبغي لهذه المواد أن تسهم في بنائه أو تطويره أو تدعيمه، أو ما ينبغي أن تسهم في هدمه أو تعديله أو تغييره[1].

وعلى الرغم من ذلك التباين إلا أن ثمة ملامح عامة تخلق تشابها ما في وضعية الدراسات التي تنظر لهذه الوظائف، هذا التشابه نتيجة طبيعة لاتحاد تلك الدراسات ـ في النهاية ـ في المنطلقات التي تنطلق منها، والغايات التي تسعى إلى المساهمة في تحقيقها، والوسائل المتاحة أمامها في تحقيق هذه الغايات، وهي الماثلة في منطلقات التصور الكوني العلماني وغاياته ووسائله لتحقيق هذه الغايات.

وقد كان طبيعياً أن ينعكس القصور الذي يشوب طروح التصور الكوني العلماني بمرحلتيه (اليونانية الرومانية والحديثة) وقصور ما انبثق عنها من طروح إبستمولوجية وأيديولوجية . . على الدراسات التي تنطلق منها في التنظير للدور الذي يمكن لوسائل الاتصال الخطابي الاضطلاع به في تحقيق غايات من يعتنق هذا التصور الكوني.

ففي ظل الغايات التي يبشر بها التصور الكوني العلماني والتي تحصر غايات أي مجتمع علماني في تحقيق أكبر قدر من المقومات المادية التي تمكنه من تحقيق

= ـ جيهان أحمد رشتي، مرجع سابق، ص ص٦٣، ٧٠.

ـ محمد عبد الحميد، نظريات الإعلام واتجاهات التأثير (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٧) ص ص٤٨، ٥٤.

ـ عماد حسن مكاوي، ليلى حسين السيد، الاتصال ونظرياته المعاصرة، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٨) ص ص٦٥، ٨٥.

(١) ثمة تباين واضح في طروح الدراسات الإعلامية حول الوظائف التي ينبغي أن تسعى وسائل الإعلام إلى إحرازها كانعكاس لتباين الأيديولوجيات التي تنتمي إليها، وتتجلى أبرز أوجه هذا التباين في طروح الدراسات الإعلامية ذات التوجهات الاشتراكية والشمولية، وتلك التي تتبنى توجهات ليبرالية.

حول هذا التباين انظر:

ـ محمود يوسف السماسيري، مرجع سابق، ص ص٤٤٩، ٤٨٥.

الحياة المرفهة لأكبر عدد من أفراده، وفي ظل سعي أي فرد يعتنق هذا التصور الكوني لامتلاك أكبر قدر من هذه المقومات، وفي ظل ضخامة هذه الغايات عما يمكن أن تقدمه الموارد الطبيعية للمجتمعات البشرية كافة.. في ظل كل ذلك كان طبيعياً أن يسعى كل مجتمع من المجتمعات العلمانية إلى استخدام شتى الوسائل المشروعة وغير المشروعة التي تمكنه من تحقيق هذه الغايات[١].

ولما كانت وسائل الاتصال تعد وسيلة فعالة من وسائل تحقيق هذه الغايات فقد كان بديهياً أن توظف هذه الوسائل للإسهام في تحقيقها.. ويكاد الأمر نفسه ينطبق على الكيفية التي يستخدم بها الأفراد هذه الوسائل على النحو الذي يحقق مصالحهم أولاً.

وقد كان طبيعياً، في ظل هذه الحقيقة أن يصبح أي طرح من قبل الدراسات الاتصالية حول ضرورة مراعاة البعد الأخلاقي في استخدام هذه الوسائل أمراً يصعب تحقيقه عملياً، وأن تستخدم شتى التقنيات التي نظرت لها هذه الدراسات حول سبل بناء وتأسيس وطرح أي خطاب على نحو فعال ومؤثر - في أحيان كثيرة - في تحقيق التأثيرات التي تصب في مصالح القائم بالاتصال (دولة، مؤسسة، فرد) حتى لو كان في ذلك مجافاة بينة للحق.

لذلك، فقد التفتت الدراسات الخطابية ومنذ أرسطو إلى أهمية التأكيد على ضرورة مراعاة البعد الأخلاقي في استخدام تقنيات تأسيس وبناء وطرح أي خطاب، على النحو الذي لا يلحق ضرراً بصالح متلقي هذا الخطاب أو بالصالح العام. بل ثمة دراسات حديثة انصب اهتمامها أساساً على دراسة هذا البعد الأخلاقي[٢].

---

(١) انظر:
- W. Galston, Liberal Purpose, (London: Cambridge University Press 1991), p.73.

(٢) انظر على سبيل المثال:
- Josina M Makau, Ronald C Arnett, (eds.) Communication Ethics in an Age of Diversity (Illinois: University of Illinois Press 1996).
- Fred L. Casmir. (EDT), Ethics in Intercultural and International Communication (Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 1997).

وقد تطور هذا الأمر حتى أخذ في عصرنا الحالي صورة مواثيق شرف تحدد للقائم بالاتصال الأخلاقيات التي ينبغي أن يلتزم بها في ممارساته الاتصالية.

غير أن غياب البعد الأخروي في التصور الكوني العلماني والذي لا يمثل فقط مستقر الغاية العليا وإنما يمثل ـ أيضاً ـ أداة الإلزام الرئيسة التي تجعل من يؤمن بها الإيمان الحق يرى أن أية منفعة يمكن تحقيقها في هذه الدنيا على حساب الفوز في الآخرة هو نوع من العبث.. إن غياب هذا البعد جعل الالتزام الحقيقي بهذه الأخلاقيات أمراً متعذراً، وهو ما دعي إلى التفكير في طرح آليات مجتمعية ـ بالإضافة إلى الرقابة القضائية ـ كمجالس الصحافة أو النقاد الداخليين في هذه الوسائل يمكن أن تقوم بدور الرقابة على وسائل الاتصال والمحاسبة لها.. إن استدعى الأمر ذلك.

وعلى الرغم من أن ذلك قد يسهم في الحد من تجاوزات وسائل الاتصال الصارخة التي تهدد القيم المجتمعية، فإن مثل هذه الآليات لا يمكن أن ترغم أية وسيلة خاصة على أن تكون أداة للبناء.

وحتى لو افترضنا إمكانية الالتزام الأخلاقي في توظيف وسائل الاتصال على النحو الذي يسهم في تحقيق غايات أي مجتمع علماني، فإن ثمة عقبة كئود تحول بين الخطابات التي تطرحها هذه الوسائل وبين تحقيق الأهداف المشروعة التي تصبو إليها، وهي صعوبة الخلوص إلى الأحكام أو النتائج التي تحمل الحق القائم على البرهان ـ اللهم إلا في بعض القضايا البسيطة، وهو ما يجعل أية حركة تهتدي بهذه الأحكام تنحرف عن تحقيق الأهداف المرجوة على قدر انحراف هذه الأحكام عن الحق.

وتعود هذه العقبة إلى عدم امتلاك التصور الكوني العلماني لأي مصدر يمده بالحقائق المطلقة حيال القضايا الكبرى التي تشكل مقولات هذا التصور وتشكل

= - James Mackin Jr Community Over Chaos: An Ecological Perspective on Communication Ethics (Alabama: University of Alabama Press 1997).

- جون ل. هاتلنج، أخلاقيات الصحافة، ترجمة: كمال عبد الرؤوف، (القاهرة: الدار العربية للنشر والتوزيع، ب ت).

المقولات الإبستمولوجية والأيديولوجية التي تنبثق عنه وما ينبثق عن كل ذلك من قضايا فرعية، وهو ما يجعل شتى طروحه حول هذه القضايا، وحول ما ينبثق منها من قضايا فرعية لا تعدو أن تكون طروحاً ظنية.

وفي ظل ذلك تمحور اهتمام هذه النظريات حول الكيفية التي يمكن خلالها تأسيس وبناء الخطاب القادر على إحداث التأثير الذي يصبو إليه منشئ الخطاب، علي اعتبار أن امتلاك القدرة على تحقيق هذا التأثير كفيل بأن يحقق أي هدف يمكن السعي إليه.

والأمر الذي ينبغي التأكيد عليه هو أن سعي القائم بالاتصال (فرداً أو مؤسسة أو دولة... أو غير ذلك) إلى تحقيق تأثير ما على النحو الذي يخدم مصالحه يعد علة كافية لانحراف الخطاب الذي يطرحه عن الحق، حتى لو كان هذا الحق بينا لا لبس فيه، وهو ما يعني في النهاية إلحاق ضرر ما بمصالح الجمهور المتلقي على قدر التضليل الذي يحمله هذا الخطاب(١).

وهكذا.. ثمة خلل كامن في طبيعة المقدمات التي تنطلق منها الدراسات الاتصالية العلمانية في معالجة المهام التي ينبغي على وسائل الاتصال الاضطلاع بها(٢)، ومثل هذا الخلل يجعل الطروح التي تقدمها هذه الدراسات أعجز من أن تحقق غايات المجتمعات العلمانية ذاتها.

---

(١) أدركت بعض الكتابات الغربية أهمية الوصول إلى الحقيقة حيال أية قضية في تحقيق مصالح المجتمع ودعت إلى خلق سوق إعلامية حرة لتداول الأفكار والآراء على اعتبار أن ذلك كفيل بأن يجعل العملة الجيدة تطرد العملة الرديئة من السوق.
انظر: جون ستيوارت مل، في الحرية، ترجمة: طه السباعي، ط١، (القاهرة: مطبعة الأدب، ١٩٢٢) ص ص١٣٤، ١٣٥.
غير أن هذه الكتابات لم تتمكن من طرح تصور متكامل للكيفية التي يمكن خلالها إدراك الحق حيال أية قضية من القضايا. هذا على مستوى التنظير، أما على مستوى الواقع العملي فقد تم استغلال هذه الحريات ـ في حالات كثيرة ـ لتحقيق مصالح ذاتية حتى لو كان على حساب الحقائق الجلية.

(٢) وهو الأمر الذي ينطبق ـ كما سنرى في المبحثين التاليين على شتى طروحها حول حرية الممارسة الإعلامية أو حرية تملك وسائل الاتصال.

لذا. . آنى لمثل تلك الطروح ـ والتي تتبناها جل الدراسات الاتصالية العربية ـ أن تحقق الغايات التي تسعى إليها المجتمعات الإسلامية التي تعتنق تصوراً كونياً مغايراً تماماً في منطلقاته وغاياته ووسائله لمنطلقات التصور الكوني العلماني وغاياته ووسائله؟

وضعية المهام التي تقوم بها وسائل الاتصال في المجتمعات العلمانية:

تجسد اختلال طروح الدراسات الإعلامية الغربية حول الوظائف التي ينبغي أن تضطلع بها وسائل الاتصال في تحقيق غايات العلمانية في ما نشهده من استخدام وسائل الاتصال من قبل أي مجتمع علمانى كأداة مهمة من أدوات تحقيق مصالحهم، حتى لو اقتضى ذلك قلب الحقائق رأساً على عقب. وإذا كان الدور الذي يمكن أن تقوم به وسائل الاتصال في خدمة غايات المجتمع العلمانى الذي تعمل فيه هو دور طبيعي تمليه عليها مصالح مجتمعها، حتى لو كان موجهاً ضد مجتمع علماني آخر من بين منظومة المجتمعات المهيمنة. فإن وسائل الاتصال في المجتمعات العلمانية الغربية تعد أداة رئيسة لتحقيق هيمنة هذه المجتمعات على المجتمعات المستضعفة عبر ما تقوم به من غزو إعلامي وثقافي، وعبر ترويجها لمبادئ العولمة بشتى أبعادها، وتعليل استغلالها لهذه المجتمعات بإبراز تخلفها وربما انحطاطها وبدائية شعوبها[١].

---

(١) انظر نماذج لذلك:
ـ محمد الرميحي، لماذا الدعوة لنظام إعلامي جديد، مقدمة لكتاب مصطفى المصمودي، النظام الإعلامي الجديد، سلسلة عالم المعرفة، عدد (٩٤) (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أكتوبر ١٩٨٥)، ص ص٧، ٨.
انظر كذلك:
ـ سليمان صالح، «ظاهرة التحيز في وسائل الإعلام الغربية دراسة تطبيقية على الصحافة البريطانية» مجلة الدراسات الإعلامية، العدد ٧٥ (القاهرة: المركز العربي الإقليمي للدراسات الإعلامية للسكان والتنمية والبيئة، أبريل ـ يونيو، ١٩٩٤) ص ص٨٨، ٩٨.
ـ للمزيد حول استخدام وسائل الإعلام للسيطرة على العقول وتضليل الشعوب انظر:
ـ مختار التهامي، الصحافة والسلام العالمي، ط٢ (القاهرة: دار المعارف، ب ت) ص٢٤٥.
ـ انظر على سبيل المثال دور وسائل الإعلام الأمريكية في الأزمة الأمريكية الليبية «أزمة لوكربي» جريجوري فوتس، «ليبيا قصة حكومة»، في سيمون سر فإن ى (محرر)، وسائل =

بل إن وسائل الاتصال في المجتمعات العلمانية لا تتورع عن تشويه معتقدات الشعوب التي ترى أنها عقبة في سبيل تبعية هذه الشعوب لمجتمعاتها، وما يحدث من وسائل الاتصال الغربية تجاه العقيدة الإسلامية خير مثال[١].

استغلال وسائل الاتصال في تحقيق الغايات الفردية:

كان طبيعياً أن تنعكس الغايات الذاتية لأي قائم بالاتصال يعتنق التصور الكوني العلماني الذي يحصر وجوده في حيز هذه الدنيا على كل مسالكه، وأياً كان موقعه في العملية.

فهو كقائم بالاتصال - إذا لم يكن مالكاً للوسيلة الإعلامية أو متحكماً فيها - من المتوقع أن يسعى إلى تقديم الرسالة التي تتفق وسياسة المالك أو المتحكم في هذه الوسيلة، بغض النظر عن كونها رسالة مفيدة لمستقبلها أو غير مفيدة، طالما كان ذلك يحفظ عليه عمله، ويؤهله لشغل مكانة أرقى في الوسيلة الإعلامية التي يعمل بها[٢]

وهو كمالك للوسيلة الإعلامية، يسعى إلى أهداف معينة من تملكه لهذه الوسيلة، وقد تصب هذه الأهداف فى تحقيق الصالح العام ، وهذا أمر محتمل إلى حد ما. أما الاحتمال الأقوى الذي يرجحه الواقع، هو أن يكون الهدف الأصلي لمالك الوسيلة تحقيق مصالحه الذاتية[٣] والتي قد تكون الربح - وهذا هو الغالب[٤] -

---

= الإعلام والسياسة والخارجية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ١٩٩٥) ص ص٦٧، ٨٠.

(١) انظر: محمد علي العويني، الإعلام الإسلامي الدولي بين النظرية والتطبيق، ط٢، (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٧) ص ص٥٤، ٧٢.

(٢) حول الضغوط المهنية على القائم بالاتصال انظر:

- جيهان أحمد رشتي، مرجع سابق، ص ص٣٣٣، ٣٤٨.

(٣) انظر:

- Chafee. Z. Government and Mass Communication, A Report From the Commission on Freedom of the Press Vol. 1, (Chicago: The University of Chicago Press, 1947), p.60.

(٤) حول الربح كهدف لوسائل الإعلام الخاصة انظر: =

وما يتطلبه ذلك من بث المواد التي تروق للجمهور حتى لو تمثل ذلك في الجنس والجريمة والفضائح... الخ[١]. وقد تكون النفوذ، أو الدعوة إلى توجه فكرى يتبناه المالك، أو غيره من الأهداف الذاتية.

وإذا كان هذا هو الواقع الذي ترتب على اختلال التنظير الإعلامي في المجتمعات العلمانية التي أفرزته فإن ما ترتب على تبني هذا التنظير في التربة الإسلامية قد تخطي حدود استخدام هذه الوسائل في تحقيق غايات المهيمنين عليها إلى استخدامها ـ في حالات كثيرة ـ كأداة فاعلة في علمنة المجتمع الإسلامي وطمس هويته الإسلامية، وهو الأمر الذي لا يمكن الادعاء أنه يصب في مصالح أي من بلدان المجتمع الإسلامي أو حتى في مصالح المهيمنين على وسائل الاتصال في هذه

= - R. E. Hiebert and C. Reuss, Impact of Mass Media, New York: Longman Inc. 1988), p.161.

- J. Curran and J. Seaton, Power without responsibility: The press and Broadcasting in Britian, (London: Methuen, 1985), p.258.

(١) انظر: عماد حسن مكاوي، مرجع سابق، ص٣٤١.

- J. Curran and J. Seaton (eds.), Op.cit, p.272.

وبالطبع، فإن النظرة الواقعية لهذا السلوك من قبل القائمين على صنع الرسالة الإعلامية في ضوء غاياتهم ومصالحهم التي من حقهم تلبيتها، تبرر سلوك هؤلاء الأفراد وتجعله سلوكاً مشروعاً. وهذا عين ما عبر عنه مؤلفو كتاب «وسائل الإعلام والمجتمع الحديث» بقولهم: «ثمة شعور متزايد بأن الناشرين والإذاعيين والمنتجين السينمائيين ليسوا بالضرورة أشراراً يتآمرون للدعاية بين الناس لتحقيق مصالحهم، وقد أصبح المجتمع ينظر إليهم كأشخاص ذوي عقيدة صادقة. أما اتجاهاتهم نحو المشروعات الاقتصادية فتقررها عادة الحقيقة البسيطة، وهي أنهم رجال أعمال، وقد أصبحت ورطتهم معروفة بوجه عام، فالمتوقع ـ من ناحية ـ تأدية خدمة عامة وهامة والمطلوب منهم ـ من ناحية أخرى ـ أن يحققوا أرباحاً».

ـ وليام. ل ريفرز وآخرون، وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، ترجمة: إبراهيم إمام، (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٧٥) ص٣٧٩.

ـ وللمزيد حول استخدام وسائل الإعلام لتحقيق مصالح مالكيها أو المتحكمين فيها انظر:

ـ فانس بكارد، إنهم يصنعون البشر، ترجمة: زينات الصباغ، الجزء الأول، الألف كتاب الثاني (١٤٥)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤)، ص ص١٥٥، ١٦١.

البلدان، ذلك لأن هذه المصالح لا تستدعي كل ذلك التدمير الذي يتم للهوية الإسلامية.. والتفسير الذي يذهب إليه العقل اضطرارا هو أن الطرف الوحيد الحقيقي المستفيد من ذلك هو المجتمعات العلمانية المهيمنة على مقادير أغلب بلدان المجتمع الإسلامي.

المطلب الثاني

بناء خطاب «وظائف وسائل الاتصال» في المجتمع الإسلامي

على هدي ما استعرضناه حول وضعية التنظير الإعلامي حول وظائف الإعلام في المجتمع الإسلامي، وعلى هدي ما تحقق من نتائج فعليه من هذه الوظائف، وعلى هدي ما يمكن أن نلمسه من قصور في الكتابات التي عملت على التنظير لهذه الوظائف من منظور إسلامي - في ظل تأثر هذه الدراسات بالافتراضات الأساسية للفكر الإعلامي الغربي وعدم قدرتها على تقديم نظرية اتصالية متكاملة وقائمة على أسس إسلامية راسخة[١] - على هدي ذلك يمكن القول أن ثمة مقدمات لا بد من الانطلاق منها في محاوله تلمس بنية الخطاب القادرة على طرح تصور برهاني لما ينبغي أن تكون عليه وظائف وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي.

وتتمثل هذه المقدمات في مسلمات التصور الكوني الإسلامي وغاياته ووسائله وما ينبثق عنه من طروح إبستمولوجية وأيديولوجية، وما ينبثق عن هذه الطروح من تصورات حول السبل التي يمكن خلالها تحقيق غايات الإسلام.. ومن تصورات حول طبيعة الإنسان المسلم، والدولة المسلمة وطبيعة الحقيقة في النسق الإسلامي..

---

(١) الواقع أن هذه الدراسات وضعت يدها على وظائف لا محيص من قيام وسائل الاتصال في المجتمع الإسلامي بها، غير أنها لم تطرح خطاباً متكاملاً عن هذه الوظائف يربط على نحو برهاني بين هذه الوظائف وبين الخطاب الإسلامي الكلي وبين موقع الإعلام من الخطاب الإسلامي الكلي وبين واقع المجتمع الإسلامي والفجوة بين هذا الواقع وبين المأمول. وهو ما جعل هذه الطروح تفتقر إلى التأسيس المنطقي القائم على أسس برهانية.
وإن كان هذا لا يمنع من الإفادة من هذه الطروح كما لا يمنع من الإفادة الكاملة من طروح الدراسات الغربية حول وظائف الإعلام، لا سيما التي تتناول هذه الوظائف بشكل وصفي وليس بشكل معياري.

وانعكاس كل ذلك على العلاقة بين الإنسان والدولة في المجتمع الإسلامي، وعلى المهام الملقاة على كل عاتق كل طرف منهما في تحقيق غايات الإسلام، عبر شتى الوسائل السياسية والاقتصادية والإعلامية، وغيرها من الجوانب.

ومن المقدمات الهامة التي ينبغي وضعها في الحسبان الآثار النظرية والعملية التي يمكن أن تترتب ـ أيضاً ـ على أي خلل في بنية الخطاب الذي يُنظر للمهام التي ينبغي أن تقوم بها وسائل الاتصال في المجتمع الإسلامي.

ويمكن القول ـ استناداً لما استعرضناه حول المقدمات السالفة في البابين السابقين من أبواب الدراسة ـ أن ثمة أبعاداً أربعة أساسية لخطاب «وظائف وسائل الإعلام» لا بد من أخذها في الحسبان؛ حتى يمكن للنظرية الخطابية الإسلامية بناء هذا الخطاب على نحو برهاني وقادر ـ من ثم ـ على تجاوز الخلل في الخطاب القائم، وترشيد وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي لكيفية المساهمة في تحقيق الأهداف التي يصبو إليها. وهذه الأبعاد هي:

أولاً ـ تحديد موقع وظائف الإعلام من الخطاب الإسلامي الكلي:

لا مناص أمام النظرية الإسلامية للخطاب ـ حتى يمكن أن تطرح خطاباً متكاملاً وبرهانياً حول المهام التي ينبغي أن تضطلع بها وسائل الإعلام في تحقيق غايات التصور الكوني الإسلامي ـ من تحديد موقع هذه النظرية من الخطاب الإسلامي الكلي، وطبيعة الدور الذي تلعبه بحكم هذا الموقع في تحقيق غايات المجتمع الإسلامي. وعلى هدي التحديد الدقيق لهذا الموقع وهذا الدور يتم تحديد الموقع الذي يحتله الخطاب الذي يُنظر للمهام التي تقوم بها وسائل الإعلام في تحقيق هذه الغايات في بنية الخطاب الإعلامي الكلي.

ولن يكتمل تحديد هذا الموقع؛ و ـ من ثم ـ لن يكتمل فهم حقيقة دور خطاب «وظائف وسائل الإعلام» في تشكيل النظرية الإسلامية للخطاب، دون معرفة النتائج التي تترتب عليه في بقية طروح هذه النظرية.

حيث يعد ما يطرحه هذا الخطاب مقدمات مباشرة يتشكل علي هداها الخطاب

الذي يحدد مساحة حرية الممارسة الإعلامية التي يمكن السماح بها للفرد أو للمؤسسات أو للدولة في المجتمع الإسلامي، كما تعد مقدمات غير مباشرة للخطاب الذي يطرح حول طبيعة ملكية وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي، والشكل الأمثل لهذه الملكية الذي يضمن تحقيق هذه الوظائف علي النحو المأمول[1].

وطبيعياً أن أي خلل في قراءة المقدمات التي ينبغي أن يقوم عليها خطاب مهام وسائل الإعلام أو في قراءة النتائج التي يمكن أن تترتب عليه؛ سوف يترتب عليه خلل حتمي في بنية هذا الخطاب و ـ من ثم ـ في بنية النظرية الإسلامية للخطاب برمتها، وما يعنيه ذلك من اختلال الأنشطة الإعلامية التي تهتدي بها.

ثانياً ـ تحديد دور وسائل الاتصال في تحقيق الغايات الإسلامية:

بعد أن يتم تحديد الموقع الذي يحتله خطاب «وظائف وسائل الإعلام» في بنية النظرية الإسلامية للخطاب، على نحو دقيق تأتي مهمة تحديد هذه الوظائف.

ويمكن القول في ضوء ما توافر لدينا حول المقدمات التي يمكن علي هداها بناء هذا الخطاب، وفي ضوء الوضعية التي يمر بها الخطاب الإسلامي، وفي ضوء الواقع الذي يعيشه المجتمع الإسلامي ومدي الفجوة بينه وبين ما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع، وفي ضوء الفهم المتكامل لحقيقة المهام التي يمكن أن تضطلع بها وسائل الإعلام من الإعلام أو الإخبار والإعلان والتعليم والإقناع والترفيه أو ما إلى ذلك، والخصائص التي تميز كل وسيلة من وسائل الإعلام عن غيرها من الوسائل في الاضطلاع بهذه المهام. وقدرات كل وسيلة منها على إحداث التأثير المرغوب في فكر أو سلوك المتلقي... في ضوء كل ذلك يمكن القول: إن ثمة وظيفة رئيسة ينبغي أن تسعى النظرية الخطابية إلى ترسيم السبل التي يمكن لوسائل الإعلام الاضطلاع بها

---

(١) وذلك على اعتبار أن وسائل الاتصال هي ذرائع موصله إلى المقاصد، ومن ثم فلا ينظر إلى المؤسسات في هيكلها وظاهر أدوارها ووظائفها، بل لا بد من التركيز على القيمة التي تقوم عليها، والغاية من وجودها والمقصد الذي تهدف إليه.
ـ نصر عارف، مرجع سابق، ص٣٥٤.

حتى تسهم في تحقيق غايات المجتمع الإسلامي[1]، هذه الوظيفة هي الوصول إلى الحق حيال أي أمر أو قضية تتم معالجته، ثم إيصال الحق إلى المتلقي بأعلى كفاءة ممكنه، أياً كانت الوسيلة الإعلامية، وأياً كانت نوعية الرسالة الإعلامية التي تحمل هذا الحق (إقناعية، تعليمية، إعلانية، تفسيرية، . . . الخ) وآيا كانت نوعية التأثير المراد إحداثه في فكر أو اتجاهات أو سلوك المتلقي.

ذلك لأن أي إخفاق في إدراك الحق أو في إمكانية إيصال الخطاب الذي يحمل هذا الحق للمتلقي على النحو المأمول، سوف يخلق لا محالة إخفاقا في تحقيق الهدف الثاوي وراء هذا الخطاب، حتى لو لم يكن هذا الإخفاق بادياً للعيان.

وإذا كان أي إخفاق في الوصول إلى الحق أو في إيصاله يؤدي إلى تلك النتائج فإن إحداث أي تأثير في فكر أو سلوك المتلقي عبر تقديم طروح ظنية، أو عبر استمالات عاطفية علي نحو متعمد ـ لتحقيق غرض ما لدى المرسل، سوف يلحق ضرراً ما بهذا المتلقي، ولو علي المدى البعيد.. وهو أمر يتنافي مع أبسط قواعد الإسلام.

ولما كانت إمكانية وصول أي خطاب تطرحه وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي إلى الحق ـ لا سيما حيال القضايا الخلافية ـ تعد أمراً متعذراً دون امتلاك نسق خطابي إسلامي متكامل وقائم على أسس برهانية، فإن هذا يلقي على عاتق وسائل الإعلام الإسلامية ـ سيما المتخصصة منها ـ مهمة التصدي لبناء الخطابات التي تشكل ملامح هذا النسق ونشرها، وذلك بداية من الخطابات التي تعالج جوانب التصور الكوني الإسلامي، ومروراً بما ينبثق عنها من خطابات أيديولوجية وإبستمولوجية، وانتهاء بما يتشكل على هدي هذه الخطابات من ملامح راسخة ينبغي أن تهتدي بها طروح الخطابات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. . الخ.

وإذا ما أمكن الاضطلاع بهذه المهمة الجلل أمكن حينها بناء خطابات برهانية،

---

(١) أياً ما كان شكل الرسالة الإعلامية (إقناعية، تعليمة، إعلانية، ترفيهية،... الخ) وأياً ما كانت آلية التأثير المراد إحداثه في الفكر أو السلوك (تعديل، تطوير... الخ).

أو قريبة من البرهان، قادرة على التصدي للمشكلات الواقعية التي يعيشها المجتمع الإسلامي المعاصر على أسس راسخة، وهي المشكلات التي تطول شتى مناحي حياة هذا المجتمع. . على النحو الذي جعلت بين هذا المجتمع وبين المهام المنوطة به ـ باعتباره مجتمع الأمة الوسط خير أمة أخرجت للناس ـ بوناً شاسعاً.

أما فيما يتعلق بمهام وسائل الإعلام خارج المجتمع الإسلامي، فلا ينبغي أن تسعى إلى تحقيق أي هدف من أهداف أيٍ من بلدان المجتمع الإسلامي إلا عبر الحق.. والحق دون سواه.

وطبيعياً أن أي خطاب يمكن أن يطرح عبر وسائل الإعلام الإسلامية يفقد مبرره للطرح ـ حتى لو كان يحمل الحق ـ إذا ما تم ذلك على حساب خطاب أولى منه. وهو الأمر الذي يتطلب وضع معيار راسخ يمكن على هداه حسم الأولويات بين هذه الخطابات، وامتلاك رؤية متكاملة للواقع الذي يتم فيه طرح هذه الخطابات.

كما أن أي خطاب ـ يُطرح لمعالجة أية قضية نظرية أو عملية ـ لن يكتب له النجاح إذا ما اقتصر على معالجة أعراض الخلل الناجم عن هذه القضية، دون العلل الأم التي تقف وراء هذا الخلل.

ثالثاً: تحديد دور الفرد والمجتمع المسلم في الاضطلاع بهذه المهام:

حتى يمكن إنجاز المهام التي ينبغي أن تقوم بها وسائل الإعلام في تحقيق غايات المجتمع الإسلامي، فلا محيص أمام خطاب «وظائف وسائل الإعلام» من تحديد الدور المنوط بكل من الفرد أو المجتمع ممثلاً في الدولة أو في مؤسسات المجتمع المدني في الاضطلاع بهذه المهام.

ويتطلب تقرير ذلك على نحو برهاني الإحاطة بالمقدمات التالية:

- غايات التصور الكوني الإسلامي والدور المنوط بكل من الفرد والمجتمع في تحقيقها(١).

---

(١) سبق أن أشرنا إلى هذه الغايات وإلى طبيعة دور الفرد المسلم والمجتمع المسلم في تحقيقها في الفصل الثاني من الباب الثاني من الدراسة.

- طبيعية الإنسان المسلم، وطبيعة الدولة المسلمة، وطبيعة الحقيقة وسبل الوصول إليها، وما يترتب على كل ذلك من علاقة بين الإنسان المسلم والدولة المسلمة في شتى مناحي الحياة.
- الدور الذي يمكن أن تلعبه وسائل الإعلام في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود، سواء داخل المجتمع الإسلامي أو خارجه.
- الواقع الذي يعيشه المجتمع المسلم والإنسان المسلم في عصرنا الحالي وطبيعة العلاقة الفعلية القائمة بينهما، وانعكاسات هذه العلاقة على المهام التي تقوم بها وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي، وما ترتب علي هذه العلاقة من إخفاق وسائل الإعلام في الإسهام بدورها في تحقيق غايات الإسلام.
- طبيعة وسائل الإعلام ذاتها والإمكانيات التي تتيحها كل وسيلة، ومدى انعكاس هذه الإمكانيات على تقرير من يكون له الحق في الهيمنة علي هذه الوسائل (الأفراد أم المؤسسات المدنية أم الحكومات) وعلى النحو الذي يعظم إمكانية الإفادة من كل وسيلة في تحقيق هذه الغايات.

على ضوء هذه المقدمات وفي ضوء قراءة العلاقة بينها يمكن لنظرية الاتصال الخطابي الإسلامية أن تحسم، وعلى نحو برهاني، إشكالية توزيع الأدوار بين الأفراد والدولة في الاضطلاع بمهام الاتصال الخطابي في المجتمع الإسلامي.

رابعاً ـ تحديد آليات إلزام القائمين على وسائل الإعلام بهذه الوظائف:

ثمة بعد رابع لا بد من معالجته حتى يكتمل طرح النظرية الخطابية الإسلامي حول خطاب وظائف وسائل الإعلام، وهو البعد المتعلق بالآليات التي يمكن خلالها ضمان اضطلاع القائمين على تصريف شؤون وسائل الإعلام بالمهام المنوطة بهم.

وفي هذا الصدد تمتلك النظرية الإسلامية للخطاب وسيلة رئيسة لضمان القيام بهذه المهام على النحو المرجو، وهي وسيلة تفوق أي وسيلة من الوسائل التي تمتلكها أي من النظريات الوضعية، وهي الماثلة في البعد الأخروي وما يمكن أن يحققه التزام أي مسلم بما يمليه عليه دينه من الفوز برضوان خالقه ـ وهو أعلى هدف

يمكن أن يسعى إليه إنسان في هذا الوجود، وأمامه تتضاءل الأهداف الأخرى مهما عظمت، وأمامه تتضاءل - أيضاً - التضحيات التي قد يتطلبها هذا الالتزام مهما عظمت نتائجها، لأن المسلم كى ينال رضوان خالقه ينبغي عليه أن يكون «في كفاح دائم.. ولكن كفاح مختلف في روحه ودوافعه عن كفاح الرجل الآخر الذي لا يؤمن بشيء غير نفسه، ولا يرى لله وجوداً.. فهو ساكن النفس رابط الجأش مطمئن القلب، وقد اكتفى من حصته بأن يعمل، وفوض النتيجة لله وأسقط حظوظه وأغراضه من الحساب، ووطد نفسه على القبول بالغنم أو الغرم، مؤمناً بأن لله حكمته التي تغيب عن الأفهام، وبذلك أسقط عن نفسه القلق والهم والطمع والغرض، وأصبح عزماً خالصاً وحماساً ملتهباً لنصرة الحق، بلا خوف ولا تردد ولا مطمع.. بينما الرجل الآخر الذي لا يؤمن إلا بنفسه، قد حمل هموم تلك النفس وقلقها وأطماعها ومخاوفها إلى المعركة.. وهو في حالة هزيمته لا يبقى له أمل يعيش من أجله.. فهو لا يرى في العالم حكمة ولا معنى ولا غاية غير ما يكسب لنفسه، فإذا مات أمله مات معه كل شيء»[١].

ولما كانت ثمة إمكانية لئلا يلتزم القائم بالاتصال المسلم التزاماً ذاتياً بما عليه من مسؤوليات، وأن يسعى لاستغلال عمله أو وسيلته الإعلامية لتحقيق أهدافه الذاتية، سواء تمثلت هذه الأهداف في تحقيق أرباح أو نفوذ أو غيره، فإن النظرية الخطابية ينبغي عليها أن ترسم سبل علاج هذا التجاوز عبر أمور عده هي:

- المجتمع المسلم ممثلاً في قادة رأيه ومؤسساته وعلمائه، وكل من له صله بموضوع التجاوز عبر تنبيه القائم بالاتصال الذي لم يلتزم بالمسئوليات الملقاة على عاتقه، إلى تقصيره فيها وحثه على تحملها. وذلك انطلاقاً من واجب الأمر بالمعروف[٢].

أما إذا كان ثمة تجاوز لحدود قواعد الدين فينبغي أن تكون ثمة آليات تضمن

---

(١) مصطفى محمود، الله، ط٨ (القاهرة: دار المعارف، ب ت) ص٣٤، ٣٥.

(٢) المعروف هو «ما عرفه الناس بأنه محبوب للشارع مفروضاً كان أو مسنوناً أو مستحباً.

- محمد مصطفى عمير، المؤمنون كما وصفهم القرآن، (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ب ت)، ص٩٠.

مجابهة هذا التجاوز، انطلاقاً من فرضية النهي عن المنكر[1].

ويمكن في ذلك للنظرية الخطابية الإسلامية الإفادة من الآليات التي ثبتت فاعليتها في العالم الغربي في المساهمة في تحقيق هذا الإلزام.. مثل الاتحادات الإعلامية ومجالس الصحافة ـ وذلك من خلال إعطائها الصلاحيات اللازمة لإلزام وسائل الإعلام بمسؤولياتها ـ أو تعيين ناقدين داخليين في كل وسيلة يرصدون جوانب القصور في معالجة الموضوعات التي تقدمها ويعملون على تلافيها بالسبل المناسبة، أو الناقدين الخارجيين الذين يتناولون المواد التي تبثها وسائل الإعلام بالدراسة والنقد وينشرون آراءهم في هذه المواد ويحددون نقاط القوة فيها لتدعيمها ونقاط الضعف لتلافيها[2].

---

(١) المنكر هو كل ما ينكره الشارع محرماً كان أو مكروهاً.
ـ المرجع السابق نفسه، ص٩٠.

(٢) للمزيد حول آليات الإلزام هذه والتي ابتكرتها الفلسفة الإعلامية التي تنعت بالمسؤولية الاجتماعية، انظر: محمود السماسيري، مرجع سابق، ص ص٤٦١، ٤٦٤.

المبحث الثاني

حرية الممارسة الإعلامية في المجتمع الإسلامي

إذا كان الخطاب الذي يعالج وظائف وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي يجيب على تساؤل ما الدور الذي يمكن أن تضطلع به وسائل الاتصال (الإعلام) في تحقيق غايات المجتمع؟ فإن أية إجابة على هذا التساؤل ـ مهما كانت دقتها ـ تظل ذات فاعليه قليلة ما لم يجب على نحو سليم على التساؤل المتعلق بالكيفية التي يمكن أن يتم خلالها الاضطلاع بهذا الدور. ومدى مسؤولية الأفراد ومؤسسات المجتمع في تحقيقها، وهي الإجابة التي تشكل حدود حرية الممارسة الإعلامية، وحرية تملك وسائل الإعلام التي يمكن على ضوئها تحقيق هذه المهام.

وعلى الرغم من أن ما يتم طرحه حول طبيعة المهام المنتظر من وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي إحرازها يعد بمثابة المقدمة المباشرة التي ينبغي أن يتشكل أي خطاب حول حرية الممارسة الإعلامية على هداها[1]، إلا أن ثمة مقدمات أخرى كثيرة لا بد من أخذها في الحسبان حتى يمكن تشكيل هذا الخطاب على نحو برهاني.

وفيما يلي نستعرض ملامح هذه المقدمات التي يمكن على هداها بناء ذلك الخطاب في **مطلب أول**، ثم نستعرض الملامح الرئيسة التي ينبغي أن تشكل بنية هذا الخطاب على هدي هذه المقدمات في **مطلب ثان**.

---

(١) ذلك لأن أي حق في حرية الممارسة الإعلامية مثله في ذلك مثل أي حق آخر لا يقرر في ذاته وإنما لما يحققه من غايات انظر: في هذا المعنى:

ـ أحمد جلال حماد، حرية الرأى في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية: بحث مقارن في الديمقراطية الغربية والإسلام، (القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص٣٢٤.

المطلب الأول

مقدمات خطاب «حرية الممارسة الإعلامية»

ثمة مقدمات لا محيص من الإحاطة بها للوصول إلى أحكام برهانية حول ما ينبغي أن تكون عليه حرية الممارسة الإعلامية في المجتمع الإسلامي المعاصر، من هذه المقدمات ما يتصل بالوضعية التي يمر بها الخطاب الذي ينظر لهذه الحرية، ومنها ما يتصل بالواقع الذي تعيشه «حرية الممارسة الإعلامية» في المجتمع الإسلامي، سواء أكانت هذه الممارسة تهتدي بالفعل بالخطاب التنظيري أم لا.

وفي كل الحالات فإن وضع اليد على مدى الفجوة بين ما ينبغي أن يكون عليه خطاب «حرية الممارسة الإعلامية» والواقع الذي تعيشه هذه الممارسة أمر لا بد من أخذه في الحسبان في بناء خطاب «حرية الممارسة الإعلامية» من منظور إسلامي.

أولاً: خطاب حرية الممارسة الإعلامية بين التنظير والتطبيق:

أ ـ الأبعاد التنظيرية لخطاب حرية الممارسة الإعلامية:

المتأمل في الخطاب، أو بالأحرى الخطابات التي تسود التنظير الإعلامي في العالم العربي حول ممارسة الحرية الإعلامية، يجد أن جل هذه الخطابات تدور في فلك الطروح الغربية في هذا الصدد «حيث لم يسهم الفكر العربي ولم يتميز بشيء ما في معالجة حرية الاتصال ـ وهي حجر الزاوية في أي فلسفة اتصالية ـ في جوانبها المتعددة، وكل ما حواه هو تكرار للأفكار والمعالجات الشائعة في الأدبيات الغربية، أو الوثائق الدولية التي تناولت الموضوع»[1].

---

(١) حسن عماد مكاوي، أخلاقيات العمل الإعلامي، دراسة مقارنة، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٤)، ص٩٢.

وعلى المنوال نفسه نجد أن واقع الحريات الصحفية في الوطن العربي يخضع لأحكام مستمدة إما من مبادئ التشريع العثماني أو الفرنسي أو الإنجليزي أو الإيطالي، بل إن أقطاراً عربية سواء كانت في المشرق أو المغرب ظلت تخضع لنفس هذه التشريعات قبل أن تسن تشريعات خاصة بها، ولكنها مشبعة بروح نفس المبادئ التي تضمنتها أحكام التشريعات الأجنبية وفي =

ويعد ذلك نتيجة تلقائية لدوران مجمل الفكر الذي يهيمن على أغلب الدراسات الإعلامية العربية في فلك الفلسفات الإعلامية الغربية، والتي هي بدورها إفراز طبيعي للأيديولوجيات الفكرية التي انبثقت عن التصور الكوني العلماني.

وعلى ذلك فإن أي تفهم حقيقي للأسس التي تنبني عليها الخطابات العربية التي تنظر لحرية الممارسة الإعلامية وانعكاساتها على الواقع، لا يمكن أن يتم دون معرفة حقيقة أسس النسق الفكري العلماني الذي تدور هذه الخطابات - في النهاية - في فلكه سواء بوعي أو بدون وعي. والمتأمل في هذه الأسس أو المقدمات يجد أن منها مقدمات أساسية أو أم، ومنها مقدمات مباشرة وذلك على النحو التالي:

- المقدمات الأساسية لخطاب حرية الممارسة الإعلامية:

تتمثل هذه المقدمات في مسلمات التصور الكوني العلماني وغاياته ووسائله لتحقيق هذه الغايات، وأكثر هذه المسلمات أثراً في أي خطاب يطرح حول حرية الإعلام في نطاق هذا التصور الكوني - سواء كان ذا توجه ليبرالي، أم ذا توجه اشتراكي أم خليط منهما - هي تلك المسلمة التي تتعلق بإنكار هذا التصور الكوني للوحي كمصدر للحقائق العلوية المطلقة «أما ما زعم من إظهار الله خلقه على مشيئة في كتبه المنزلة وعن طريق كنيسته، فهو زور وبهتان، أو - إن أُحسن الظن - وهم منشؤه الجهل، ألقاه القسيسون في روع الناس، أو على الأقل زينوه لهم لكى يزيدوهم هواجس فيبقى لهم السلطان عليهم»[1].

وتعني مثل هذه المسلمة بداهة عدم وجود حقائق تعلو على التمحيص أو

= صيغها القديمة التي ثارت هذه البلدان عليها سواء في فرنسا أو في انجلترا، بل تضمنت بعض القوانين المحلية التي تحكم حرية الصحافة في بعض الأقطار العربية نصوصاً أسوأ وأشد من الأصل السيئ التي اشتقت منه لا سيما المشرق العربي.

سجاد الغازي، «حرية الرأي والصحافة في الوطن العربي» مجلة الدراسات الإعلامية، عدد (٥٨) يناير، مارس ١٩٩٠، ص ص٢٠، ٢١.

(١) كارل بيكر، مرجع سابق، ص١١٣.

النقد[١]، ومثل هذه النتيجة الطبيعة تجعل أي كبت لحرية الرأي -حول أية قضية من القضايا ـ أمراً يفتقر إلى مبرر مقبول.

غير أن عدم الإيمان بالوحي، ترتبت عليه نتيجة خطرة، هي افتقاد العقل العلماني إلى أي حقائق مطلقة تمثل معايير ثابتة يمكن الاحتكام إليها في تقويم صحة أمر ما من عدمه. . ليس فقط في مجال القيم والأحكام المعيارية، بل في كل مجال من مجالات الفكر الإنساني القابلة لاختلاف الآراء حولها[٢].

كما أن مسلمة «إنكار وجود حياة أخرى» أو على الأقل عدم المبالاة بها ترتب عليها حصر غايات الوجود في حيز الحياة الدنيا، وغياب أي احتمالية لعقاب من يسيء استخدام الحريات الممنوحة له بما فيها حرية القول ـ إذا ما أفلت من الإدانة المجتمعية ـ في الحياة الآخرة.

وبالطبع لا يمكن تجاهل انعكاسات هذه المسلمة الأم علي الطروح العلمانية حول «حرية الممارسة الإعلامية» وعلى التطبيقات التي شهدها الواقع العملي.

بل إن فهم إباحة هذا الفكر لنشر كل ما يمكن أن يسهم في جلب المتعة للإنسان العلماني في هذه الدنيا، مثل الجنس أو الفضائح أو غيرها، لا يمكن أن يتحقق دون وضع إنكار التصور الكوني العلماني لأية حياة بعد هذه الحياة الدنيا في الحسبان.

---

(١) وذلك إن استثنينا من ذلك الاشتراكية الماركسية التي ترى في قوانين المادية الجدلية حقائق مطلقة تعلو على أي نقد.

(٢) وهذا ما جعل الفلاسفة المعاصرين الممثلين للفلسفة الأكاديمية في العالم الأنجلوسكسوني يرون أنه ليس ثمة إمكانية للتحقق من صحة قيمة من القيم، وبهذا يعلنون أنه ليس ثمة قيمة جديرة بأن يتمسك بها المرء أو يؤمن بها، ما دام ليس ثمة دليل قاطع على صحتها، وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة المعاصرين، فلاسفة الوضعية المنطقية الذين يرون أنه لا يوجد أي نوع من معتقد أخلاقي يستطيع المرء الدفاع عنه دفاعاً معقولاً. وبهذا يتساوى كل معتقد من حيث الصلاح وأي معتقد آخر، وربما ليس ثمة معتقد يكون هو الأصلح أو الأفضل.

ـ رونالد سترومبرج، مرجع سابق، ج٥، ص٩٢.

ـ المقدمات المباشرة لخطاب حرية الممارسة الإعلامية:

تتمثل المقدمات الفكرية المباشرة التي شكلت التفاصيل الدقيقة للخطابات الغربية حول وظائف وسائل الإعلام وحول حرية الممارسة الإعلامية التي يمكن خلالها تحقيق هذه الوظائف.. تتمثل في طروح الأيديولوجيات العلمانية حول طبيعة الإنسان وطبيعة الدولة وطبيعة الحقيقة وطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، وطبيعة الدور الذي يمكن أن يقوم به كل طرف منهما في تحقيق الغايات التي بشرت بها التصور الكوني العلماني.

وبالطبع، ثمة اختلاف حول هذه الطروح بين الأيديولوجيا الليبرالية التي تكاد تكون الايديولوجيا المهيمنة في عالم اليوم[1] والأيديولوجية الاشتراكية، ونظريات

---

(١) في ضوء نظرة الليبرالية إلى الإنسان على أنه كائن سابق في وجوده على المجتمع، وأنه يمتلك حقوقاً طبيعية لصيقة بذاته لا مجال لانتزاعها منه، ومن بينها حقه في التعبير عما يجول بخاطره. وفي ضوء نظرتها إليه على أنه أساساً كائن عقلاني يمكن أن يكتشف الحقيقة ـ التي هي كتاب مفتوح ـ وأنه كائن أخلاقي تدفعه حاسته الخلقية إلى الاهتداء بما يصل إليه من حقائق، والعمل على نشرها بتجرد ونزاهة وفي ضوء نظرتها للدولة على أنها شر لا بد منه، وأنها العدو الأول لحرية الفرد، ووضعها لتصور لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الإنسان وبينها، يعلي الإنسان عليها، ويجعل منه الغاية والوسيلة في الآن نفسه ويحصر دورها في الجانب الحمائي.
في ضوء كل ذلك كان طبيعياً أن ينظر الفكر الإعلامي الليبرالي إلى حرية الفرد الإعلامية على أنها حق طبيعي لا مجال لحرمان الفرد من التمتع به، أو وضع قيود تحد من حقه في ذلك إلا في حالات الضرورة
انظر في هذا المعنى:
- R. Barbrook, Media Freedom: the Contradiction of Communication in the Age of Modernity, (London: Pluto press, 1995), p.18.

ـ وقد طورت الليبرالية نظرتها للأساس الذي تستند إليه هذه الحرية، وأصبحت تبررها، لا على أنها حق طبيعي وإنما على أساس المنفعة العائدة من ممارستها، وقد تم ذلك على يد ستيوارت مل.

ولا يعني هذا أن الفكر الإعلامي الليبرالي أغفل الدور الذي ينبغي أن تلعبه وسائل الإعلام في تحقيق الصالح العام، وإنما رأى أن الفرد ومن خلال استخدامه لهذه الوسائل بالصورة التي تخدم مصالحه الذاتية سوف يخدم الصالح العام في النهاية، لأن سعى الفرد لأن تكون =

التنمية والحداثة (التي تميل إلى النموذج الليبرالي) ونظرية التبعية (التي تميل إلى النموذج الاشتراكي) وهي النظريات التي عملت على طرح تصورات للكيفية التي يمكن خلالها قيادة المجتمعات النامية نحو تحقيق النمو والتقدم.

وقد أدى ذلك إلى اختلاف الطروح حول الدور الذي يمكن لوسائل الإعلام الاضطلاع به في تحقيق الأهداف التي تصبو إليها هذه الأيدلوجيات، والاختلاف ـ من ثم ـ حول الشكل الأمثل لحرية الممارسة الإعلامية التي يمكن خلالها الاضطلاع بهذا الدور.

ومن المقدمات المباشرة التي لا ينبغي إغفالها لفهم طروح الفكر العلماني حول حرية الممارسة الإعلامية تلك الظروف التاريخية التي مرت بها البشرية في أغلب عهودها والتي خضع الإنسان فيها إلى بغي الحكام وقهرهم. وهو الأمر الذي جعل حرية الإنسان الحقيقية تبدو أمراً يتجلى بصورة أساسية في التخلص من تلك القيود التي تفرضها هذه الأنظمة المتسلطة تحت مسميات مختلفة، وهو ما جعل الفهم الذي يطرحه جل الفلاسفة لمعني الحرية ـ وعلى رأسها حرية القول أو الرأي ـ تدور حول التحرر من القيود بصفة أساسية على افتراض أن ثمة قيوداً كائنة تكبل هذه الحرية، ولا سبيل للتمتع بها إلا عبر التخلص من هذه القيود.

ومثل هذا القهر قد تمت ممارسته أيضاً في فترات كثيرة من تاريخ المجتمعات الإسلامية استناداً إلى تصورات لا تنتمي لصحيح الإسلام في شيء[1]. ولعل هذا القهر

= الوسيلة التي يعمل بها أو يملكها مزدهرة وهذا هو صالحه الخاص ـ سوف يدفعه لخدمة أكبر عدد من أفراد الجمهور عن طريقها، حتى يضمن دوام ارتباطهم بها وبذلك يسهم بدرجة أو بأخرى في خدمة الصالح العام.

بل يرى البعض أن مسؤولية الصحافة هي الاهتمام بالصالح العام، ويحددها البعض الآخر بأنها الاهتمام بحاجات المجتمع والعمل على سعادته. انظر:

- D. Hess, "An Inquiry into the Meaning of Social Responsibility" in Journalism quarterly, summer 1966, p.325.

(١) حول هذه المبررات انظر: حسين مؤنس، مرجع سابق، ص ص١٤، ١٦ كذلك انظر: محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان.. ضرورات لا حقوق، سلسلة عالم المعرفة (٨٩)، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مايو ١٩٨٥)، ص ص٨، ٩.

هو الذي أعطي الكثير من العلمانيين من أبناء المجتمع الإسلامي - من الذين يعتنقون المفاهيم العلمانية للحرية بشتى مناحيها وعلى رأسها حرية التعبير - حجة أساسية يستندون إليها في معاداة أي دور للإسلام في تشكيل حياة المجتمع(١).

ب - الواقع الذي أفرزه خطاب حرية الممارسة الإعلامية:

على الرغم من أن ثمة نتائج إيجابية تحققت على أثر تطبيق الخطاب «حرية الممارسة الإعلامية» في صورته العلمانية(٢) فإن طبيعة الاختلال الكامن في طروح هذا الخطاب بحكم اختلال المقدمات (مقولات التصور الكوني والمقولات الأيديولوجية) التي يستند إليها، وافتقاد هذا الخطاب إلى آليات إلزام حقيقية قادرة على تحقيق طروحه في أرض الواقع على النحو المرجو.. إن كل ذلك أثمر كثيراً من الثمار المرة في البلدان الغربية، كما أثمر ثماراً أكثر مرارة في البلدان الإسلامية التي تبنت هذا الخطاب في صورته التنموية(٣).

---

(١) وفي هذا المعنى يقول محمد عمارة «وهذا الواقع المنسوب إلى الإسلام، والمحسوب على شريعته، لا شك يلقي الضباب - بنظر الكثيرين - على الإسلام كمصدر طبيعي مؤهل لأن يلتمس المسلم المعاصر فيه «السياج الفكري» الكافل بإقامته تحرير الإنسان المسلم، بتحقيق ما له من حقوق المرجع السابق نفسه، ص٨.

ويضيف «ولقد تلقف العلمانيون تلامذة الاستشراق ودعاة التبعية للحضارة الغربية - هذه التصورات وتلك الصور المحسوبة على الإسلام وشريعته واستندوا إليها في رفضهم القاطع لصلاح الإسلام أن يكون المصدر الذي نلتمس منه حقوق الإنسان.. لقد حكموا على «صفحات الفكر الإسلامي» بصفحات من التاريخ الإسلامي «سودها حكام ظلمة بسواد ظلمة الاستبداد وذهبوا ينفرون المسلمين من إسلامهم بممارسات مغتصبي السلطة الذين يسترون اغتصابهم لها وانحرافهم بها إلى الاستبداد بستار شريعة الإسلام.. ودعموا «حجتهم» بتلك التصورات الشوهاء التي قدمها بعض الإسلاميين للشمولية الإسلامية.. وخلص هؤلاء «العلمانيون» من كل ذلك إلى دعوتهم إلى الأمة كي تلتمس «الدرع الفكرية» لحقوقها الإنسانية من حضارة الغرب، وإنجازاتها بميدان حقوق الإنسان، وليس من فكر الإسلام». المرجع السابق نفسه، ص ص٩، ١٠.

(٢) فقد حرر هذا الخطاب في صورته الليبرالية - إلى حد بعيد - حرية القول من تعسف السلطات الحاكمة، كما حرر هذا الخطاب في صورته الاشتراكية الحرية الإعلامية من هيمنة المصالح الرأسمالية.

(٣) بالطبع لا يمكن إنكار أن ثمة دوراً ايجابياً لعبته وسائل الإعلام في مساندة بعض المشروعات =

ويمكن القول: إن الحرية التي منحها هذا الخطاب للأفراد في صورته الليبرالية قد أصبحت ـ في ظل هيمنة الاحتكارات علي وسائل الإعلام ـ أمراً أقرب للتنظير منه إلى الواقع الملموس، فقد تحكم رأس المال في هذه الحريات علي نحو لم يختلف كثيراً عن تحكم السلطة السياسية في الأنظمة الشمولية[1]. وقد أدى تحكم رأس المال هذا إلى منح الحرية للمواد التي تسهم في تحقيق مصالح هذه الاحتكارات وفي تنمية أرباحها. ولما كان الربح الحقيقي يتجلى في زيادة الإعلانات، ولما كانت زيادة الإعلانات مرتبطة بزيادة انتشار الوسيلة أو توزيعها، ولما كانت أكثر الأشياء التي يمكن أن تجذب أكبر عدد من الجمهور إلى وسيلة ما من وسائل الإعلام هي ما يشبع رغبات هذا الجمهور، ولما كان أكثر ما يشبع رغبات الجمهور الذي يعتنق أغلبه غايات علمانية تنحصر في نطاق هذه الدنيا وملذاتها ـ وكما شهده واقع الإعلام الغربي بالفعل ـ هو كل ما هو مثير وغريب وممتع، فقد كان طبيعياً أن تصبح الجريمة والجنس والفضائح والعنف، واقتحام الحياة الخاصة للشخصيات العامة، والإشاعات والأكاذيب عن فساد المسؤولين الحكوميين.. الخ. هي المواد الأكثر رواجاً في الإعلام الغربي، وأن تتوارى أمام ذلك المواد الجادة في اهتمامات أغلب الصحف[2].

أما فيما يتعلق بما تحقق نتيجة تطبيق الطرح الاشتراكي حول حرية الممارسة الإعلامية، فقد استغلت الصلاحيات التي تم تقريرها للسلطة السياسية ـ في حالات كثيرة ـ في تحقيق مأرب القابضين على زمام الأمور في هذه المجتمعات، لا في

= التنموية التي نفذتها هذه البلدان، غير أن مثل هذا الدور الإيجابي لا يقارن بالقهر الذي مورس على الحريات الإعلامية تحت حجة الضرورات التنموية.

(١) حول هذه الآثار انظر:
ـ محمود يوسف السماسيري، مرجع سابق، ص٤١٣.

(٢) يدل على ذلك أن وسائل الإعلام التي تعمل كمشروعات خاصة في المجتمع الأمريكي تقدم ٩٠٪ من موادها للترفيه والتسلية مقابل ١٠٪ فقط لبرامج الخدمات العامة، وتحتل برامج الإثارة والجنس والعنف النسبة الكبرى من محتوى البرامج الترفيهية. انظر:
- J. Curran and J. Seaton, op.cit. p.272.

تحقيق مأرب المجتمع الاشتراكي، حتى لو اقتضي ذلك عقاب المعارضين أو قمعهم[1].

وهكذا خضعت الحريات الإعلامية إلى سيطرة السلطة في ظل النظامين الليبرالي والاشتراكي، وإن تجسدت في الحالة الأولى في سلطة رأس المال، وفي الحالة الثانية في سلطة الحزب الحاكم.

أما إذا ما تأملنا انعكاسات خطاب «حرية الممارسة الإعلامية» على واقع البلدان الإسلامية، فسنجد أنه لم يقف فقط عند كبت أي شكل من أشكال الحرية الحقيقة تحت حجة خطورة هذه الأصوات على وحدة البلاد، أو التخوف على المصالح الوطنية، أو كون هذه الأصوات تمثل عقبة أمام مسيرة التنمية، أو ما إلى ذلك من حجج[2].. وإنما امتدت إلى فتح باب الحرية واسعاً أمام شتى المواد الإعلامية التي تتنافي مع كل ما هو إسلامي.

---

(١) حول الآثار التي ترتبت على تطبيق الحرية الإعلامية من المنظور الاشتراكي في أرض الواقع انظر:
- فاروق أبو زيد، انهيار النظام الإعلامي الدولي، (القاهرة: مؤسسة أخبار اليوم، ١٩٩١)، ص١٨٣.
- محمد سيد محمد، الإعلام والتنمية، ط٣، (القاهرة دار الفكر العربي، ١٩٨٥) ص١٥٣.
هالة أبو بكر سعودي، «الحرية في فكر الاشتراكية الديمقراطية» في دراسات مقارنة في الاشتراكية الديموقراطية (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٨٠) ص١٠٧.
- حسن الحسن، الدولة الحديثة، إعلام واستعلام (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٦) ص ص١٠١، ١٠٢.

(٢) ومن الوسائل التي لجأت إليها الحكومات في هذا الصدد: الرقابة الرسمية سواء السابقة على النشر أو اللاحقة عليه، أو الرقابة غير المباشرة من خلال إصدار قرارات وأوامر حول بعض النقاط التي لا ينبغى النشر حولها، والتى يقال عادة بأن المصلحة القومية تقتضيها، كذلك استخدام الضغوط القانونية وسن التشريعات التي تحصر حرية التعبير في أقل الحدود، واستخدام الضغوط الاقتصادية والسياسية، مثل الرشاوي والإعانات والامتيازات الخاصة، السيطرة، على ورق الصحف، وسيلة الضغط المائلة في الإعلانات الحكومية، استخدام =

وهذه المواد الإعلامية إما رسائل منتجة أساساً في الغرب، وهي بالتالي مستبطنة لقيمه وأخلاقياته ونظرته للكون والحياة، وإما منتجة في هذه البلدان، وهذه ـ أيضاً ـ تنتج غالباً على غرار الرسائل الإعلامية الغربية شكلاً ومضموناً، مما عمق تبعية الأمة الإسلامية للحضارة الغربية، وأسهم في هيمنة الثقافة المادية على شتى مناحى الحياة الاجتماعية فيها هيمنة شبه تامة.

وهكذا؛ استخدمت طروح خطاب «حرية الممارسة الإعلامية» في تدعيم سلطات الحكام على اختلاف الحجج التي قدمت لذلك، واستخدمت على نحو مقابل لتدعيم هيمنة العلمانية على وعي المجتمع المسلم، وإن لم يمنع ذلك وسائل الإعلام التي هيمن العلمانيون عليها من نشر بعض المواد الإعلامية ذات الصبغة الإسلامية على نحو ينفي شبهة عداء هذه الوسائل لكل ما هو إسلامي.

ثانياً: المقدمات الإسلامية لخطاب «حرية الممارسة الإعلامية»:

علي الرغم من أن المقدمات الإسلامية لخطاب «حرية الممارسة الإعلامية» هي ذاتها مقدمات خطاب الوظائف سواء تلك الماثلة في المقدمات الأم أم تلك التي تتمثل في المقدمات المباشرة، فإن ثمة تبايناً في انعكاسات هذه المقدمات على خطاب «حرية الممارسة الإعلامية» لا بد من وضع اليد عليه حتى يمكن بناء هذا الخطاب على نحو برهاني أو قريب من البرهاني.

ويمكن تناول هذه المقدمات على النحو التالي:

= الضغوط المباشرة مثل التصاريح، سحب المطبوعات من السوق لتلقين أصحابها درس الانصياع للحكومة، فصل الصحفيين المشاغبين، الاعتقال والتعذيب، عمليات الإدماج أو الإغلاق الجبرية للوحدات الإعلامية، إخفاء أو قتل الصحفيين بواسطة مرتزقة يعملون بتحريض من الحكومة.

ـ سانوو نام، «حرية الصحافة في العالم الثالث» في ل. جون مارتن، إنجو جروفر شودري (محرران) نظم الإعلام المقارنة، ترجمة: علي درويش، (القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، ١٩٩١)، مرجع سابق، ص ص٤٤٣، ٤٤٦.

أ ـ المقدمات الأساسية (مسلمات التصور الكوني الإسلامي وغاياته ووسائله):

تعد أبرز **مسلمات** التصور الكوني الإسلامي تأثيراً في بناء خطاب «حرية الممارسة الإعلامية» مسلمة الإيمان بالوحي باعتباره مصدراً للحقائق العليا، وما يعنيه من ضرورة اهتداء أي طرح إعلامي بهذه الحقائق على اعتبار أنها الضامن الذي يمكن من إدراك هذا الطرح. . كما أن الإيمان بهذه المسلمة يفرض على العقل المسلم أمراً طبيعياً هو عدم إمكانية طرح أي تصور يخالف ما جاء به الوحي وهو الحق المطلق، وإلا أصبح هذا العقل عقلاً متناقضاً مع ذاته، أنى له أن يؤمن بطلاقة الحق الذي جاء به الوحي ثم يتجاوز هذا الحق أو ينقلب عليه؟

أما فيما يتعلق **بغايات** التصور الكوني الإسلامي: فتتمثل الغايات التي يبشر بها التصور الكوني الإسلامي الهدف الذي يصبو أي جهد إعلامي في المجتمع الإسلامي إلى الإسهام في تحقيقه، ومثل هذه الغايات تعد معياراً يحدد النطاق الذي ينبغي أن تدور فيه الحريات الإعلامية، على النحو الذي لا يضمن فقط عدم اقتراف أي فعل يتنافي مع هذه الغايات وإنما على النحو الذي يضمن عدم التهاون في الاضطلاع بأي مهمة يمكن أن تسهم في تحقيق هذه الغايات. . فطبيعة الحساب الرباني في الآخرة لا تقف عند معاقبة المرء على تجاوز حد ما وإنما ـ أيضاً ـ على أي تهاون يصدر منه في الاضطلاع بأمر مكلف به.

كما أن الطرح الإسلامي حول هذه الغايات يحدد الهدف الأسمى الذي ينبغي أن يسعى إليه الإنسان المسلم في هذا الوجود، ألا وهو رضوان الله تعالى، والذي هو أعلى ما يمكن أن يحققه من أهداف، وأية غاية وراء ذلك يمكن أن تحول بين المسلم وبين رضوان الله تعالى هي خسارة حقيقية له. ورضوان الله تعالى لن يتحقق إلا عبر إعلاء المسلم لكل ما أنزله «تعالى» من حق في كل ما يقوله أو يفعله.

أما فيما يتعلق بوسائل تحقيق الغايات الإسلامية ـ فلا ينبغي لأي طرح حول حرية الممارسة الإعلامية أن يتجاوز فيما يطرحه الحدود التي وضعها الإسلام لكيفية تحقيق الغايات التي جاء لإحرازها في هذا الوجود، وهي التي لا تخرج عن قول وأتباع كل ما هو حق.

ب ـ المقدمات المباشرة:

وتتجلى في طروح الأيديولوجيا الإسلامية والتي تتصل بنظرة الإسلام إلى:

أ ـ طبيعة الإنسان وسماته ودوره كخليفة لله تعالى في أرضه والغايات الحقيقة التي ينبغي أن يسعى إلى تحقيها في هذا الوجود، وكيف أن هذه الغايات لا يمكن تحقيقها على الوجه الأكمل دون أن يتحرى الحق في أفعاله وأقواله

ب ـ طبيعة الدولة المسلمة وكيف أنها دولة ذات رسالة كبري، فهي دولة الأمة الخيرة وأمة الشهادة، وكيف أن هذا الدور يلقي على عاتقها تلمس كل السبل التي تمكنها وتمكن كل مسلم من الاضطلاع بالدور المنوط بها في بناء هذه الأمة، وما يعنيه ذلك من تنمية كل ما يمكن أن يسهم في تحقيق هذا الهدف والتصدي لكل ما يغايره سواء في القول أو العمل.

جـ ـ طبيعة الحقيقة وكيف أن ثمة حقائق مطلقة ماثلة في كل ما أوحى به الخالق ـ عز وجل ـ في كتابه أو في سنة رسوله وما يعنيه ذلك من أن أي خطاب يمكن أن يطرح في المجتمع الإسلامي يمتلك من ثم ترسانة من الحقائق المطلقة التي يمكن أن تهديه إلى الحق في أية قضية يعالجها، شريطة القراءة السوية لهذه الحقائق، وما يعنيه ـ أيضاً ـ من عدم منطقية خروج الحرية الإعلامية عن نطاق ما جاء به الوحي من حقائق تحت أية حجة كانت.

د ـ طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة وهي علاقة تعاون لا صراع، فما لا يستطيع الأفراد الإسهام به في تحقيق غايات الإسلام، ينبغي أن تضطلع به الدولة. كما أن هذه العلاقة ينبغي أن تمثل سياجاً يحمي حركة الفرد أو مؤسسات الدولة من الإخلال أو الاختلال سواء في القول أو العمل.

وعلى ضوء المقدمات السالفة تتحدد ماهية حرية الممارسة الإعلامية وحدودها وضوابطها، وذلك على النحو الذي يمكن هذه الحرية من أنجاز المهام المنوط بعمليات الاتصال الخطابي في المجتمع الإسلامي الاضطلاع بها.

المطلب الثاني
بنية خطاب حرية الممارسة الإعلامية

ليس من اليسير الإلمام - في دراستنا هذه - بكل المقدمات السابقة حتى يمكن طرح خطاب برهاني حول حرية الممارسة الإعلامية في المجتمع الإسلامي، إلا أن ثمة ملامح عامة يمكن استنتاجها حول هذا الخطاب مما توافر لنا عن هذه المقدمات عبر هذه الدراسة - سواء المقدمات الماثلة في مقولات التصور الكوني أو المقولات الأيديولوجية التي تنبثق عنها أو تلك المتعلقة بكيفية بناء الخطاب الحق، أو تلك التي تتعلق بالمهام المنتظر من وسائل الإعلام الاضطلاع بها في المجتمع الإسلامي، أو تلك التي تتعلق بالوضعية التي يعيشها الخطاب الإعلامي المتعلق بهذه الحرية على مستوى التنظير أو التطبيق.

والمتأمل في هذه الملامح العامة التي ينبغي أن تشكل بنية خطاب «حرية الممارسة الإعلامية» في المجتمع الإسلامي المعاصر، يجد أنها تتمحور حول أربعة أبعاد لا بد أن تتم معالجتها على نحو سليم حتى يمكن امتلاك خطاب متكامل وبرهاني حول حرية الممارسة الإعلامية هذه الأبعاد هي:

أولاً: ماهية الحرية الإعلامية في الإسلام:

ثمة أمر مهم تجدر الإشارة إليه يجعل طروح فلسفة الإعلام الإسلامي حول ماهية الحرية الإعلامية مغايرة لطروح فلسفات الإعلام الوضعية بأسرها، هذا الأمر هو أن الحرية الحقيقية يستمدها الإنسان من عبوديته لله تعالى. ومن توحيده له تعالى فهو لا يخضع لشيء أياً كان النفع أو الضرر الذي يمكن أن يحمله له ما دام في ذلك ما يغضب الله تعالى ويخرج به عن نطاق عبوديته له.

كما أنه من ناحية ثانية، إن كان صاحباً لسلطة ما قد تسول له نفسه استخدامها للتحكم في رقاب الآخرين أو أقواتهم أو مصائرهم علي نحو يغاير ما أمره الله تعالى به فإن عبوديته لله تعالى وحده وشهادته بأنه هو وحده المعبود تعد عاصماً له من ذلك، وإلا أصبحت هذه الشهادة فارغة من دلالتها.

وهكذا.. فالإيمان بالله وحده رباً وسيداً هو تحرير للإنسان من كل عبودية، ومن

كل طغيان، فلا ينبغي لأحد أن يطيع أحداً في معصية الله تعالى أياً كان قدرة، وإلا أصبح عبداً له، وأصبح هذا المطاع يقف موقف المعبود، على الرغم من أنه لا معبود بحق إلا الله تعالى[1]. وهكذا؛ فإن عبودية الخالق - عز وجل - هي عبودية للحق والخير وتحرير من الجور والهوى.

وإذا ما انتقلنا من تقرير هذه الحقيقة ونظرنا إلى ما يطرحه الفكر الاجتماعى الإسلامي نجد أن هذا الفكر يغاير الفكر الاجتماعي الوضعي - بشتى نظرياته - في نظرته إلى ماهية الإنسان، وإلى طبيعة الحقوق التي يتمتع بها، وطبيعة الغايات التي ينبغي أن يسعى لتحقيقها كما يغايره في باقي المقولات التي ينبني عليها تصوره لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع المسلم، ومثل هذه المغايرة تجعل الفكر الإسلامي يمتلك فهما مغايراً للفهم الذي قدمته شتى مدارس الفكر الإعلامى الوضعى للحرية الإعلامية.

فالفكر الإسلامي لا ينظر إلى الحرية الإعلامية على أنها حق للفرد، سواء أكان هذا الحق حقاً طبيعياً أم أخلاقياً، كما ذهبت إلى ذلك فلسفة الإعلام الليبرالي، كما أنه لا ينظر إليها على أنها حق للمجتمع كما ذهبت لذلك فلسفة الإعلام الاشتراكي. وإنما ينظر إليها على أنها شيء أكبر من الحق الفردي.. إنها حق يرتقي ليصبح من الضرورات الحتمية لتمكين الفرد من الإطلاع بالدور المنوط به ككائن مكلف[2]. وهذا ما يعنى أن ممارسة هذا الحق تصبح واجباً يقتضيه الاضطلاع بالدور المنوط بهذا الكائن المكلف في إقامة مجتمع الاستخلاف[3]. ولعل هذا ما جعل الآية تقول بصيغة

---

(١) وفي هذا المعنى يقول «عطية صقر» عن حرية الإنسان المسلم إنها «نابعة من عقيدة التوحيد التي لا يدين المسلم فيها إلا لله وحده، ويتجرد فيها من كل عبودية لمن سواه».
- عطية صقر، دراسات إسلامية لأهم القضايا المعاصرة، (الكويت: مؤسسة الصباح، ١٩٨٠) ص١٣٨.
وفي نفس المعنى انظر: صبحي عبده سعيد، السلطة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص١١٠.

(٢) قارن: محمد عمارة. حقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق، مرجع سابق، ص ص١٣، ١٧.

(٣) ومن ثم فهي ليست من نوع الحقوق التي يباح لصاحبها أن يستخدمها أو لا يستخدمها، فلا =

«أمر الوجوب» ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

ويستبطن الفهم الإسلامي للحرية الإعلامية، من ناحية ثانية، واجباً على الدولة، يتمثل في العمل على تهيئة المناخ الآمن لممارسة هذه الحرية، وتوفير الإمكانيات المادية لممارستها - إن أستدعى الأمر ذلك، وفي حدود إمكانياتها. كما يحرم عليها التدخل بأي صورة تحول بين الفرد وبين التمتع بهذا الحق، ما لم يكن ثمة مبرر مشروع لهذا التدخل.

ثانياً: حدود الحرية الإعلامية في المجتمع الإسلامي:

لا ينبغي للفكر الإعلامى الإسلامي أن يقف في ترسيمه لملامح حدود حرية الممارسة الإعلامية عند حد مطالبة الفرد بتحمل التزامات معينة قبل مجتمعه مقابل منحه حق التمتع بهذه الحرية - كما ذهبت إلى ذلك فلسفات الإعلام الوضعية على اختلافها - وإنما ينبغي له أن ينظر إلى ممارسة هذه الحرية على أنها في جوهرها واجب تقتضيه طبيعة الدور المكلف الفرد بالاضطلاع به للإسهام في إقامة المجمع المسلم «مجتمع الاستحلاف» والذي هو السبيل الأساسي لتحقيق الفرد لغايته العليا في هذا الوجود. ومن ثم فهي أمانة لا بد أمام الإنسان المسلم من الاضطلاع بها.. إنها واجب سوف يحاسب أن قصر فيه[1].

على جانب آخر فإن تأمين تمتع كل مسلم بهذه الحرية يعد أمانة في رقبة الحاكم

= يجوز لصاحب الحق أن يوقف استخدامه أو يعطله، فتعطيله مساس بالصالح العام للمسلمين.
انظر: محمود يوسف مصطفى، مرجع سابق، ص٣٩.
وفي هذا المعنى انظر أيضاً:
محمد منير حجاب، «خصائص الخطاب الإسلامي» مرجع سابق، ص٥٠٩.

(١) إن الحرية ليست مجرد تحرر بل التزام أيضاً والمرء قد يسبب شراً لا بما يفعله فحسب وإنما بما لم يسعى لفعله.
- عبد العزيز شرف، فن التحرير الإعلامي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧)، ص٤٨.

المسلم ولا يحق له أن يتدخل لتقييد أي حرية من الحريات الإنسانية ما لم تقر ذلك شريعة الخالق سبحانه وتعالى[1].

ذلك لأن الحرية في الإسلام ليست منحة من أحد، ولا هي من معطيات الإنسان إن شاء منح وإن شاء منع، وإنما هي من مقومات خلق الإنسان ذاته، وتجد أساسها من نبع العقيدة الإسلامية وأصلها[2].

غير أن لنا أن نتساءل ما حدود حرية المسلم في أن يطرح ما يشاء من آراء أو تصورات أو أحكام؟ والإجابة الموجزة هي أن حدود هذه الحرية لا تقف عند الحد السالب الماثل في ضرورة الامتناع عن نشر ما قد يتسبب في أذي للآخرين، أو ما يلحق بهم ضررا واضحاً، أو ما يعد تجاوزاً لقواعد الإسلام، أو ما إلى ذلك.. وإنما تمتد ـ أيضاً ـ إلى منع المسلم من طرح أي حكم يقوم على معارف منقوصة أو مختلة أو ظنية، ما دام ثمة إمكانية لديه للوصول إلى الحق حيال الأمر موضع الحكم، حتى وإن لم يكن وراء ذلك هوى أو مصلحة ذاتية له. لأن أي طرح ظني يترتب على الاهتداء به خلل في الفكر أو السلوك على قدر بعده عن الحق، ومثل هذا الخلل الذي يمكن أن يصيب فكر أو مسلك متلقي هذا الخطاب، يعد نوعا من الضرر الذي لا يفلت صاحبه من العقاب عند الله تعالى ﴿وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًاۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩][3].

(١) انظر في هذا المعنى:
ـ عمر التومي الشيباني، مفهوم الإنسان في القرآن، مرجع سابق، ص٨٨.
ـ معروف الدواليبي، الدولة والسلطة في الإسلام، (القاهرة: دار الصحوة، ب ت) ص٤٨.

(٢) صبحي عبده سعيد، السلطة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص١١٠.
ـ عطية صقر، مرجع سابق، ص١٣٨.

(٣) يقول محمد عبد الله دراز حول عظم المسؤولية التي تقع على عاتق المسلم أياً كان موقعه، «نحن لسنا مسؤولين عن أعمالنا الواعية التي نثيرها في المجتمع بسلوكنا فحسب، ولكن نتائجها الطبيعية البعيدة سوف تدخل فيها وتضخم معناها، إن السعادة أو الشقاء اللذين يمكن أن يصيبا الإنسانية من عمل يتم عن غير قصد، بل وقد لا يراه صاحبه مفصلاً ولا يقدره قدرة، سوف يضمان إلى الرصيد الإيجابي أو السلبي لصاحبهما حتى لو لم يحدث إلا بعد موته».
ـ محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣) ص١٥٦.

أما إذا اجتهد المرء ولم يستطع أن يصل إلى اليقين فمن واجبه أن يتتبع القضية التي يسعى إلى معالجتها لدى أهل الذكر وألا يدلي فيها بدلوه إن كان لا يحيط بها، وإلا أصبح كمن يفتي بغير علم وهو أمر يجعله عرضة للعقاب الإلهي، أما إن لم يكن أمامه بد من طرح حكم أو تصور ما حيال القضية محل الاهتمام، وليست ثمة إمكانية من الوصول حيال هذه القضية إلى كلمة فصل فعليه أن يعلن إعلاناً صريحاً أن ما يطرحه هو ظن وليس يقيناً حتى يكون كل من يهتدي بهذا الطرح على بينه مما يهتدي به. وها هو القرآن يحذر كل مسلم أن يقول أي قول لا يراه سديداً ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠، ٧١].

ثالثاً: آليات ضمان حرية الممارسة الإعلامية:

لا يقف دور الخطاب الإسلامي عند وضع الآليات التي تقيد أي تجاوز محتمل في ممارسة الحرية الإعلامية، وإنما يهتم قبل ذلك بكفالة الضمانات التي تؤمن لكل مسلم أن يدلي بدلوه دونما خوف من بغي أو تسلط، فلا يحق لأحد أن يتسلط عليه إلا عند الخروج الصريح الذي جرمه الشرع، وإذا ما حدث وكان ثمة من يقدر أن يجور عليه فلا ينبغي أن يخشى هذا البغي في سبيل إعلاء كلمة الحق ونشره، فالله - (سبحانه وتعالى) - قد أمنه على حياته من الاعتداء عليها من قبل أي طاغية ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: ١٤٥]، ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِۦ وَنُمِيتُ وَإِلَيْنَا ٱلْمَصِيرُ﴾ [ق: ٤٣]، وأمنه على رزقه ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ﴾ [سبأ: ٢٤].

وأمنه على مكانته - وهي وإن كانت قد لا تعدل الخوف من الموت والأذى، أو الخوف من الفقر والعيلة، فإن الإسلام يحرص على أن يتحرر الإنسان من هذا الخوف - أيضاً -. فلن يملك مخلوق لمخلوق في هذه الدنيا من الأمر شيئاً إلا بآذن الله[1] ﴿إِن يَنصُرْكُمُ ٱللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا ٱلَّذِى يَنصُرُكُم مِّنۢ بَعْدِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٦٠].

(١) عبد القادر حاتم، الإعلام في القرآن الكريم، بدون ناشر، ١٩٨٥، ص٣١٤.

وما دام الأمر كذلك، الحياة بيد الخالق، والرزق من خزائنه، والأمر كله مرده إليه، فلا مجال للخوف أبداً، وبهذا يستمد الفرد من هذا التأمين الإلهى زاداً يجعله يستهين بالحياة ويدفع برأيه إلى ساحة العلانية، غير مبال بما قد ينتظره ولو كان ذهاب الحياة ذاتها[1].

وحتى إذا ما أصابه ضر في سبيل إعلاء كلمة الحق فعليه أن يصبر ويقدم كل ما يفرضه عليه دينه من تضحيات، حتى لو كان ذهاب الحياة ذاتها.. فها هو الرسول ﷺ يقول: «سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى سلطان جائر فأمره ونهاه فقتله»[2] أما من أوقع به الأذى فعقابه عند الله ـ تعالى ـ عسير.

رابعاً: آليات الإلزام بعدم تجاوز الحرية الإعلامية:

طبيعياً أن تحدث تجاوزات ما لحدود الحرية من قبل بعض الأفراد، كما أنه من الوارد أن تتعسف السلطات الحاكمة في تقييد الحريات على النحو الذي يتماشى مع صالحها هي، وليس مع مصالح المجتمع الإسلامي.. وحتى لا يحدث طغيان من أي من الطرفين فلا بد من ترسيم الحدود التي لا ينبغي للحرية الإعلامية أن تتجاوزها، والحدود التي لا ينبغي للدولة أن تتجاوزها، كذلك لا بد من طرح تصور للكيفية التي يمكن خلالها التدخل عند أي تهاون من قبل القائمين بالاتصال في المجتمع الإسلامي في تحقيق الواجبات المنوطة بهم. وذلك عبر مراقبة مدى أداء هؤلاء الإعلاميين للدور المنوط بهم؛ لأن أي تهاون في أداء هذا الواجب يعني بالتبعية إحداث قصور ما في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود.

---

(١) محمود يوسف مصطفى، حرية الرأي في الإسلام، (القاهرة: مكتبة غريب، ب ت)، ص٤٦.

(٢) هذا الحديث من حديث جابر، عزاه المناوي في فيض القدير، حديث (٣٧٥٧) للشيرازي في الألقاب، وزاده في حديث (٤٧٤٧) عزوه للحاكم في مناقب الصحابة والديلمي والضياء المقدسي، وعزا نحوه لابن عباس عن الطبراني. انظر: محمد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير، (بيروت: دار المعرفة، ب ت). وعزاه المتقي الهندي في كنز العمال حديث (٣٣٢٦٠) للشيرازي في الألقاب، وعزاه للطبراني والضياء، وعزا نحوه في حديث (٣٣٢٦٣) للطبراني من حديث علي. انظر: علي المتقي الهندي، كنز العمال، تحقيق: بكر صباني، وصفوة السقا، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩).

وطبيعياً أن يظل المصدر الأساسي لضمان اضطلاع القائمين بالاتصال في وسائل الإعلام بهذه المهام، هو الالتزام الذاتى من قبلهم بتحملها[١]، النابع من علم كل واحد منهم أن الاضطلاع بهذه المهام ضرورة تقتضيها علة خلقه في هذا الوجود ككائن مكلف. كما أنه الطريق الوحيد لتحقيق غايته العليا وهي رضوان المولى (سبحانه وتعالى).

أما إذا حدث وأخل القائم بالاتصال بهذه المهام، ولم يتحمل المسؤوليات المرتبطة بها، فإن المجتمع المحيط مطالب بحثه على تلافى هذا الإخلال، سواء تمثل ذلك في صورة مبادرات فردية ممن يحيطون به، أو اتسع الأمر وتطلب التدخل من قبل بعض هيئات المجتمع وتنظيماته[٢]، أما إذا كان الفرد يمارس عمله الإعلامى كعضو في وسيلة مملوكة للدولة أو لهيئة عامة، فإنه ملزم بالاضطلاع بهذه المهام بحكم وظيفته هذه. وأي تقصير من قبله يعرضه للمسائلة القانونية وربما للعقاب من قبل القائمين على أمر هذه الوسيلة. فمسؤوليته هنا مسئولية قائمة على التخصص.

ويمكن الإفادة في هذا الصدد من الآليات التي ابتكرتها نظرية المسؤولية الاجتماعية لإلزام القائمين بالاتصال ووسائل الإعلام العاملين بالاضطلاع بمسؤولياتهم قبل المجتمع بعدم تجاوز هذه الحرية، مثل مجالس الصحافة، الاتحادات الإعلامية، تعيين نقاد داخليين، وضع دساتير محددة تبين هذه المسؤوليات بشكل صريح يسهل من عملية المحاسبة على أي تقصير في الاضطلاع بها.

---

(١) انظر: محمد منير حجاب، مبادئ الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص ص٣٤، ٣٦.
- إبراهيم إمام، أصول الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص ص٤٣، ٤٤.

(٢) وذلك إعمالاً لقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المكلف بها الفرد بل والمجتمع بأسره في مواضع معينة.
- انظر: محمد منير حجاب، مبادئ الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص ص٨٨، ٨٩.

المبحث الثالث

ملكية وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي

يعد طرح التصور الأمثل لملكية وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي أمراً ذا أهمية خاصة؛ لأنها ملكية لأدوات لا تنتج سلعاً أو تؤدي خدمات من تلك النوعية التي قد يوقع أي إخلال أو تقصير فيها ضرراً ما يلبث أن ينكشف فيمتنع الناس عن الانتفاع بما تقدمه ويختاروا البديل. . وإنما تقدم آراء وأفكاراً تهتدي بها حركة الفرد والمجتمع المسلم، وهذا ما يجعلها وسيلة ذات شأن جلل، وأي خلل في الخطاب الذي يرسم الكيفية المثلى التي تضبط عمليات ملكية هذه الوسائل وبنائها وتفكيكها يعني اختلالاً ما في إمكانية نشر الحق في المجتمع المسلم على قدر الخلل في هذا الخطاب.

ويتطلب طرح أي خطاب برهاني متكامل حول ملكية وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي المعاصر بداية: الإحاطة التامة بالمقدمات التي تشكل ملامح هذا الخطاب، ثم تلمس الملامح الرئيسة التي يمكن بناؤها علي هدي هذه المقدمات.. وفيما يأتي نستعرض كيفية اضطلاع النظرية الإسلامية للخطاب بذلك في مطلبين مستقلين.

المطلب الأول

مقدمات خطاب ملكية وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي المعاصر

تتمثل هذه المقدمات في وضعية الخطاب العلماني المهيمن على الدراسات العربية حول «ملكية وسائل الإعلام» والآثار التي ترتبت على تطبيقه في عقر داره وفي بلدان العالم الإسلامي، ثم المقولات الإسلامية التي ينبغي على هداها بناء الخطاب البديل القادر على تجاوز الخلل الذي أفرزته هذه الوضعية.

أولاً: خطاب «ملكية وسائل الإعلام» وإفرازاته العملية:

لا تخرج أغلب الطروح التي تسود الخطاب الفكري الذي يعالج حرية تملك وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي المعاصر، أو حرية الوصول إليها عن الأدبيات الغربية، سواء تلك التي تنطلق من أرضية ليبرالية أو من أرضيه اشتراكية أو تلك التي تتبني منظوراً تنموياً، سواء على النمط الغربي أو على النمط الاشتراكي أو خليط منهما.. وفي كل الحالات فإن هذه الخطابات مجتمعة تستمد - في النهاية - مقدماتها الأساسية من مقولات التصور الكوني العلماني.

وعلى الرغم من اتفاق خطابات «ملكية وسائل الإعلام وحرية الوصول إليها» في الخطوط العريضة، لانتمائها إلى تصور كوني واحد، إلا أن ثمة اختلافاً فيما بينها تبعاً لاختلاف الأيديولوجيات التي تنتمي إليها هذه الخطابات حول طبيعة الإنسان، وطبيعة الدولة، وطبيعة الحقيقة، وطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، والتي تعد المقدمات المباشرة التي تشكل ملامح أي خطاب حول ملكية وسائل الإعلام.

وقد تجلى أثر ذلك الاختلاف في الطروح التي قدمها كل خطاب من هذه الخطابات حول السبيل الأمثل لوضعية ملكية وسائل الإعلام، وحول من له حق ملكية وسائل الإعلام أو حق الوصول إليها.

فقد أدى إعلاء الفرد على الدولة في الأيديولوجيا الليبرالية إلى منح حق تملك هذه الوسائل بصفة أساسية للفرد[١]، وأدى النظر إلى الدولة باعتبارها ممثلاً للمجتمع - كما هو الحال في الاشتراكية - إلى إعطاء هذا الحق للدولة، وحق الوصول إلى وسائل الإعلام إلى القائمين على تصريف شؤون المجتمع أو إلى المخلصين للفكر الاشتراكي المهيمن على المجتمع، وليس لأعداء الاشتراكية[٢].

أما الفكر التنموي، وحتى في ثوبه الليبرالي، فقد أعطي للدولة حق الهيمنة على

---

(١) حول موقف الليبرالية المعارض لتملك الحكومة لوسائل الإعلام انظر:
- F.S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, Op.cit, p.52.

(٢) حول نظرة الاشتراكية لحق ملكية وسائل الإعلام انظر:
Ibid, pp.125, 132.

وسائل الإعلام باعتبارها أدوات تنموية، وعلى النحو الذي يمكن الدولة من ضبط المسيرة الإعلامية باتجاه تحقيق الأهداف التنموية، وإن لم يمانع من تملك الأفراد لهذه الوسيلة أو حقهم في الوصول إلى هذه الوسائل(١)، وإن تم حصر ذلك في نطاق ما لا يتعارض مع الأهداف التنموية(٢).

وهكذا؛ فلم يخرج أي خطاب من هذه الخطابات في طرحه للتصور الأمثل لملكية وسائل الإعلام أو الوصول إليها، عن تلمس كيفية إسهام هذه الوسائل في تحقيق غايات التصور الكوني العلماني، التي تنحصر في النهاية في حيز هذه الدنيا وتسعى إلى إتاحة كل السبل التي تمكن معتنقيها من إشباع رغباتهم في حيز هذه الدنيا، شريطة عدم تعارض هذه الرغبات مع التشريعات التي تضعها الأنظمة العلمانية.

وكما تشكلت هذه الخطابات على هدي مقولات التصور الكوني والمقولات الأيديولوجية التي انبثقت عنها تشكلت ـ أيضاً ـ على هدي الخطابات الاتصالية التي نظرت للمهام المنوط بوسائل الإعلام الاضطلاع بها في تحقيق هذه الغايات ولملامح حرية الممارسة الإعلامية التي يمكن خلالها تحقيق هذه المهام(٣).

الواقع الذي آلت إليه ملكية وسائل الإعلام:

على الرغم من أن ثمة جوانب إيجابية لكل شكل من أشكال ملكية وسائل

---

(١) انظر:
عثمان ابن محمد الأخضر، النظريات الإعلامية المعيارية، ماذا بعد نظريات الإعلام الأربع؟ حوليات كلية الآداب، الحولية السادسة عشر، الرسالة الثانية عشر بعد المائة، (الكويت مجلس النشر العلمي بالكويت، ١٤١٦ ـ ١٤١٧، ١٩٩٥ ـ ١٩٩٦)، ص٧٩.

(٢) لا تنطبق هذه الخلفية الأيديولوجية بشكل كامل على وسائل الاتصال الالكترونية، والتي أبرزها شبكة الانترنت التي ليس للحكومات هيمنة مماثلة عليها، إلا أن الغايات التي يستخدمها أي من معتنقي الفكر العلماني لا تخرج في النهاية على الغايات العلمانية. وهو الأمر نفسه ـ تقريباً ـ بالنسبة للقنوات الفضائية.

(٣) تعد النظرة المتعلقة بحرية الإعلام وفهمها عاملاً رئيساً في تقرير طبيعة الملكية انظر:
- F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, Op.cit, p.52.

الإعلام، سواء في العالم الغربي، أو في بلدان العالم الإسلامي التي تقع أغلبها في خانة الدول النامية، فإن طبيعة الخلل الكامن في مقدمات التصور الكوني، وفي ما انبثق عنه من خطابات إبستمولوجية وأيديولوجية والتي أشرنا إليها مراراً، كان طبيعياً أن يحدث خللاً في بنية الخطابات التي نظرت لملكية وسائل الإعلام أو لحق الوصول إليها، وأن يتجلى هذا الخلل عند تطبيق هذه الخطابات في أرض الواقع.

فقد استخدمت وسائل الإعلام - في حالات كثيرة - في تحقيق مصالح المهيمنين عليها سواء أكانوا ملاكاً أم حكاماً أم مسؤولين عن تصريف شؤونها، وذلك على النحو التالي:

استخدامات وسائل الإعلام في الأنظمة الرأسمالية:

وسائل الإعلام كأداة لتحقيق النفوذ: فقد استخدم بعض ملاك هذه الوسائل وسائلهم كأداة لنشر وجهات نظرهم، دون وجهات النظر المعارضة، كما استخدمت كأداة للتأثير في القرار السياسي للحكومة[1]، لا سيما فيما كان يمس مصالح مالكي هذه الوسائل، أو مصالح الرأسماليين الذين يملكون الكثير منها، أو على الأقل يمثلون المصدر الرئيس لتمويلها عن طريق الإعلانات. وهذا ما جعل امتلاك الصحف من قبل الرأسماليين وسيلة مهمة من وسائل جعل هذه القرارات تأتي معبرة عن مصالحهم[2]، بل ويعد وسيلة مهمة من وسائل توجيه الرأى العام بالصورة التي تتماشى مع هذه المصالح[3].

وسائل الإعلام كأداة لتحقيق الأرباح: على الرغم من أن السعى لتحقيق أرباح معقولة أمر لا بد منه لدوام المنافسة بين وسائل الإعلام، وتحسين ما تقدمه من

---

(١) أيمن النبوي غبور «النظريات الوضعية لعلوم الاتصال الجماهيري والمجتمع الإسلامي المعاصر: دراسة وتطبيق على كل من مصر والسعودية من الفترة ١٩٧٥ إلى ١٩٩٢»، رسالة دكتوراه غير منشورة، (جامعة الزقازيق: كلية الآداب، ١٩٩٦)، ص٩٥.

(٢) سليمان صالح، «الإعلام الدولي وسيطرة الشركات متعددة الجنسية»، مجلة الدراسات الإعلامية عدد (٦٧) إبريل، يونيو ١٩٩٢، ص١٢.

(٣) عبد اللطيف حمزة، الإعلام له تاريخه ومذاهبه (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٥)، ص١٢.

خدمات، فإن الربح انقلب عند كثير من أصحاب هذه الوسائل من وسيلة لاستمرار مشاريعهم في خدمة قرائها، إلى غاية في ذاته[1].

وقد أدت سيطرة هذه الغاية إلى عدة نتائج سلبية مثل:

أ - **نشر المواد التي تجذب أكبر عدد من أفراد الجمهور**: فالصحف التي تسعى لتحقيق أكبر قدر من الأرباح طبيعياً أن تعمل على نشر كل ما يريده جمهورها، كضرورة لجذب أكبر عدد منه. وما يعنيه ذلك من زيادة التوزيع، وما يترتب عليه من زيادة الإعلانات - ومن ثم - زيادة الأرباح. وفي سبيل ذلك عملت مثل هذه الوسائل على نشر المزيد من المواد الإعلامية ذات الجزاء العاجل مثل أخبار الجريمة والعنف[2]، والفساد والكوارث وأخبار الجنس والفضائح، لا سيما فضائح المشاهير[3]، حتى أن ثمة صحفاً تخصصت في نشر مثل هذه المواد، ولم تتورع عن نشر أي شيء يمكن أن يزيد من إقبال الجماهير عليها وهي التي سميت الصحف الصفراء[4].

---

(١) ذلك لأن المشاريع الصحفية الناجحة تدر من الأرباح ما لا يمكن لمشاريع أخرى مثل الصناعات التحويلية أو الاتجار بالعقارات أن تحققه:
- محمد الرميحي، نمور شرسة من الورق تبدأ حرب الفضاء: صناعة الصحافة بين وهم الديموقراطية واحتكار السلطة، مجلة العربي، عدد ٤١٩ أكتوبر ١٩٩٣، ص١٢.

(٢) حول استخدامات الجريمة والعنف في وسائل الإعلام الغربية، وآثارها في هذه الوسائل وفي الجماهير انظر:

- R. E Hiebert and C. Reuss, op.cit, pp.123, 158.

(٣) انظر:

- Ibid, pp.161, 170..

(٤) حول السبل التي تتبعها هذه الصحف في جذب الجماهير انظر:
- عبد اللطيف حمزة، أزمة الضمير الصحفي، مرجع سابق، ص ص١١٦، ١٢٠.
انظر كذلك:
- وليام ل ريفرز و«آخرون»، مرجع سابق، ص٣٥٩.
- وقد لاحظ «دي توكفيل» في مؤلفه الشهير «الديموقراطية في أمريكا» سعى الصحفيين إلى إرضاء شهوات قرائهم، فنراه يقول «تنجلي سمات الصحفي الأمريكي في اتجاهه الجاف السافر إلى شهوات قرائه، فتراه يغفل كل المبادئ السامية ويهاجم الأفراد في أعراضهم ويتعقبهم في =

ب ـ **سيطرة الإعلانات**: كان طبيعياً في ظل السعي الدؤوب لدى الكثير من الصحف لتحقيق المزيد من الأرباح أن يعمل أصحاب المصدر الرئيس لهذه الأرباح وهم المعلنون ـ لا سيما الكبار منهم ـ على إملاء شروطهم على مثل هذه الصحف لنشر ما يتماشى مع مصالحهم وتجاهل ما يتعارض مع هذه المصالح[(١)].

وقد وصل ضغط المعلنين في بعض الأحيان ـ كما لاحظ «ويل إيروين» ـ إلى حد المطالبة بالتغيير الكامل في سياسة التحرير، وقد جاء بعد «إيروين» عدد من النقاد الذين كان جوهر اتهامهم للصحافة «أنك لا تستطيع أن تصدق ما تقرأ في الصحف، لأن المعلنين وكبار رجال الأعمال مسيطرون على الصحافة» وقد وصل الأمر ببعض رجال الأعمال إلى اللجوء إلى الرشوة الصريحة من أجل الترويج لوجهات نظرهم وفرض الرقابة على الأفكار المعارضة لهم[(٢)].

ـ أما فيما يتعلق بدعوة مالكى الصحف لتحمل مسؤوليات معينة قبل

= منازلهم وفى حياتهم الخاصة، يفضح رذائلهم، ويكشف عن نقاط ضعفهم وليس ثمة أدعى للأسف والرثاء من سوء استخدام قوة التفكير «تأثير الصحافة» في أذواق الشعب الأمريكي وفي أخلاقه».

ـ دي توكفيل، الديموقراطية في أمريكا، ترجمة: أمين مرسي قنديل، ط٢ (القاهرة: دار كتابي، ١٩٨٤)، ص١٨٠.

(١) انظر:

- F. S. Siebert, T. Petereson, and W. Schramm, op.cit, P.79.

(٢) وليام ل. ريفرز و«آخرون»، مرجع سابق، ص ص٣٥٩، ٣٦١.

وللمزيد حول تأثيرات الإعلان على أداء وسائل الإعلام انظر: ـ

- Commission on Freedom of the press, op.cit, pp.52, 57.
- Beker. S. L, Discovering Mass Communication. 2nd Edition, (London: Scott foreman and Company 1987), p.342.
- P. M. Sandman, and (Etal), op.cit, p.126.

ـ توني شواتز، وسائل الإعلام: الرب الثاني، سلسلة كتب مترجمة (٧٨٣) (القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، ب ت) ص ص٧١، ٧٣.

جماهيرهم، مثل: منح كافة الآراء والتوجهات حق الوصول إلى الجماهير عبر هذه الوسائل، فإنها لم تجد - غالباً - التزاماً حقيقياً من قبل هؤلاء المالكين[١].

كما أن رغبة هؤلاء الملاك فى جني الأرباح لم تشهد تغيراً، وظلت هي الرغبة المسيطرة، وكثيراً ما كان الصالح العام هو ضحية تحقيق هذه الرغبة[٢].

جـ - **الاحتكار**: السبيل الثالث والأكثر خطورة الذي لجأ إليه ملاك وسائل الإعلام الساعون لتحقيق مزيد من الأرباح والنفوذ هو إقامة الاحتكارات الإعلامية، وقد ساعدت التطورات التكنولوجية التي شهدتها صناعة الصحافة، وزيادة تكاليف العمل الإعلامى، وازدياد المنافسة بين الصحف لجذب المزيد من القراء، ومن ثم، المزيد من الدخل الإعلانى، في الاتجاه نحو إقامة التكتلات الصحفية التي تسهم في تقليل نفقات الصحف، هذا من ناحية، وتسهم في تحسين الخدمة الإعلامية من ناحية ثانية، بالصورة التي تعطى التكتل قدرات تنافسية عالية[٣].

---

(١) انظر: سليمان صالح «ظاهرة التحيز في وسائل الإعلام الغربية: دراسة تطبيقية على الصحافة البريطانية، مجلة الدراسات الإعلامية، عدد ٧٥، أبريل، يونيو ١٩٩٤، ص ص٩٠، ٩١.

(٢) وفي هذا الصدد يقول هربرت شيلر «إن ما تقدمه كل وسيلة من وسائل الإعلام من صور وأفكار وتوجهات - مع استثناءات نادرة - إنما يجري لتحقيق أهداف متشابهة هي ببساطة جني الأرباح، وترسيخ دعائم مجتمع الملكية الخاصة الاستهلاكي».

هربرت شيلر، المتلاعبون بالعقول، ترجمة: عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة (١٠٦)، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦)، ص ص٣٠، ٣١.

(٣) حول الأسباب التي دفعت إلى ظهور «الاحتكارات الصحفية» وما ترتب عليها انظر:

- Commission on Freedom of the press, op.cit, p.48.

- S. L. Becker, op.cit, p.335.

- محمد أحمد البادي، «مشكلة الاحتكار الصحفي في المجتمع الرأسمالي»، رسالة ماجستير، (جامعة القاهرة: كلية الآداب، ١٩٦٨)، ص ص١١١، ١١٦.

- **الآثار التي نجمت عن ملكية الدولة في الأنظمة الاشتراكية:**

على الرغم مما حققته ملكية الدولة لوسائل الإعلام في الأنظمة الاشتراكية من تأمين لهذه النظم في المضي قدماً في تنفيذ مخططاتها الاشتراكية، فإن السيطرة الصارمة على هذه الوسائل من قبل دعاة الفكر الاشتراكي، وقصر السماح بالوصول لوسائل الإعلام من قبل الأصوات المعارضة على تلك التي تمارس نقداً ذاتياً، وفي أضيق نطاق، وفيما يتعلق بالتفاصيل. وهو ما أدى إلى غياب النقد الشجاع الذي كان يمكن أن يكشف أي انحراف أو خطأ في تطبيقات الفكر الاشتراكي... وهذا ما جعل وسائل الإعلام في البلدان الاشتراكية تعمل - في غالب الأحيان - على استعراض الواقع بالصورة التي ترضى القابعين في سدة الحكم، المتحكمين في هذه الوسائل. هذا من ناحية، كما أدى، من ناحية ثانية، إلى إغراء بعض القادة باستخدام هذه الوسائل بما يخدم أهدافهم الذاتية ويبرر أفعالهم حتى لو كانت تتنافى في نهاية الأمر مع أبجديات الفكر الاشتراكي[1].

- **الآثار التي ترتبت على ملكية وسائل الإعلام في الأنظمة التنموية:**

على الرغم من وجود قدر من النجاح في استخدام هذه الوسائل لخدمة العمليات التنموية، إلا أن ثمة انحرافات واضحة وقعت في استخدام حكومات كثير من البلدان النامية لهذه الوسائل، وذلك سواء فيما يتعلق بالوسائل التي تمتلكها أو تديرها، أو تعلق بالوسائل ذات الملكية الخاصة.

- ففيما يتعلق بالوسائل التي تمتلكها أو تديرها، استخدمت الحكومات هذه الوسائل - في أحيان كثيرة - كأدوات للدعاية لإنجازات هذه الحكومات الوهمية منها والحقيقية، ولتحقيق المجد الشخصي لقادة حكومات هذه الدول[2]، كما استخدمت كأدوات للتحقير من الخصوم السياسيين وتسفيه آرائهم.

---

(١) انظر: محمد سيد محمد، اقتصاديات الإعلام، الكتاب الأول، المؤسسة الصحفية، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ب ت)، ص ص٩٩، ١٠٠.

(٢) قارن: عواطف عبد الرحمن، دراسات في الصحافة العربية المعاصرة، (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٩)، ص ص٣٢، ٣٣.

- أما فيما يتعلق بعلاقتها بالوسائل الإعلامية الخاصة، فقد لجأت هذه الحكومات للتدخل بشتى السبل، مستخدمة في ذلك الضغوط السياسية والاقتصادية والقانونية والإدارية... إلخ، لا لمنع الأصوات المعارضة التي تهدد المسيرة التنموية، وإنما استخدمت هذه الضغوط - غالباً - لمنع تلك الأصوات التي تفضح تصرفات هذه الحكومات، وتكشف عوراتها. وذلك تحت حجج كثيرة كتهديد المسيرة التنموية، وتهديد الوحدة القومية، والخوف على المصلحة الوطنية. . . وما إلى ذلك.

ولما كانت أغلب البلدان الإسلامية تقع في خانة الدول النامية فقد كان الحال الذي آلت إليه ملكية وسائل الإعلام لا يغاير كثيراً الحال الذي التي آلت إليه ملكية هذه الوسائل في أي من البلدان النامية الأخرى، فقد استخدمت الحكومات هذه الوسائل في تعزيز هيمنتها على الشعوب، واستخدمت من قبل بعض الأفراد - في البلدان التي سمحت بنوع من الملكية الفردية للصحف - في تحقيق مصالحهم وفي تنمية الأرباح التي يمكن جنيها من هذه الوسائل حتى لو كان ذلك على حساب الحق الذي جاء الإسلام لإعلائه في هذا الوجود. . وفي مثل هذه الوضعية، لم يحرم هذا الحق من الانتشار بين الناس عبر هذه الوسائل فحسب، وإنما كانت هذه الوسائل أداة مهمة من أدوات التصدي لهذا الحق وكانت - في غالب ما تطرحه - أداة لتحقيق المصالح العلمانية للمهيمنين عليها.

ثانياً: المقدمات الإسلامية لخطاب «ملكية وسائل الإعلام»:

ثمة مقدمات أساسية لهذا الخطاب هي الماثلة في مقولات التصور الكوني الإسلامي وثمة مقدمات مباشرة له تتمثل في طروح الأيديولوجيا الإسلامية وما ينبني عليها من طروح حول وظائف وسائل الإعلام وحرية الممارسة الإعلامية. . هذا بالإضافة إلى السمات التي تتسم بها كل وسيلة من وسائل الإعلام.

وإذا نظرنا إلى المقدمات الأساسية نجد أنها تتجلي بصفة أساسية في التصور الذي يؤمن به الفرد المسلم عن خالقه - عز وجل -، وكيف أن من أسمائه الحسنى «مالك الملك» ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٢٦]، والملك ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ. .﴾ [الحشر: ٢٣]، ومن ثم فكل شيء

في هذا الوجود ملك له ﴿لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الحديد: ٢]، ولا ينبغي لأحد أن يتصرف في شيء من ملكه إلا من بعد إذنه، ووفقاً لإرادته التي أبانها في كتبه وعلى لسان رسله.

وهكذا؛ فالناس ليسوا مالكين حقيقيين لشيء في هذه الدنيا، وإنما وكلاء مسؤولون عن هذه الوكالة أمام مالك الملك وهم في هذا مبتلون ومختبرون، لينظر ماذا يفعلون فيها ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

وطبيعياً أن أي استخدام من قبل الإنسان لما استخلف فيه على نحو يتنافي مع إرادة المستخلف يجعل هذا الخليفة عرضة لسخط المستخلف والبعد عن رضوانه تعالى، وهو ما يعني أن أي مغنم يمكن أن يحققه الخليفة من نقض عقد الاستخلاف ـ أياً كان حجمه في هذه الحياة الدنيا، حتى لو كانت الدنيا برمتها ـ هو في حقيقته مغرم لكونه يجعله عرضه لسخط المستخلف سبحانه وغضبه في الدنيا والآخرة، وهو الأمر الذي يوقعه تحت طائلة عقابه.. عقاباً يتضاءل أمامه أي مغنم يمكن أن يحرزه أي إنسان في هذه الحياة.

وإذا كانت ملكية أي مقوم من مقومات الحياة تحمل هذا القدر من المسؤولية، فإن ملكية وسائل الإعلام ذات الأثر الجلل في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود تحمل مسؤولية تفوق أي شكل آخر من أشكال الملكية أضعافاً مضاعفة.

لذا فإن أي ترسيم للكيفية التي ينبغي أن تكون عليها طبيعة الملكية لهذه الوسائل في المجتمع الإسلامي ينبغي أن تأخذ في حسبانها طبيعة الدور الذي يمكن أن تلعبه هذه الوسائل في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود، وحدود المهام المنوطة بكل من الفرد المسلم والمجتمع السلم في تحقيق هذه الغايات حتى يمكن تقرير الشكل الأمثل لملكية هذه الوسائل علي النحو الذي يضمن أن تقوم بذلك الدور علي النحو الأمثل.

أما فيمت يتعلق **بالمقدمات المباشرة**، والتي تتمثل في طروح الأيديولوجيا الإسلامية حول طبيعة الإنسان وطبيعة الدولة وطبيعة الحقيقة وما ينبني على ذلك من

طروح حول طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، فلا محيص من الإحاطة بهذه الطروح وبما ينبني عليها من تصور حول العلاقة بين الإنسان والدولة على النحو الذي يمكن من طرح التصور الأمثل لملكية وسائل الإعلام أو حق الوصول إليها على ضوء هذه العلاقة.

ثمة مقدمات أخرى تتعلق بطبيعة الفهم الذي ينبني على هذه العلاقة للدور الذي ينبغي لوسائل الإعلام أن تلعبه في تحقيق غايات الإسلام والمهام الاتصالية المنوطة بالأفراد أو بمؤسسات الدولة للإسهام في تحقيق هذه الغايات. وما يترتب على كل ذلك من تصور لما ينبغي أن تكون عليه حرية الممارسة الإعلامية في المجتمع الإسلامي، وحدودها وسبل تأمين أدائها على نحو يمكن من نشر الحق في أية قضية من القضايا، دونما قيود من أحد. ويمكن في الآن نفسه من الاستخدام الايجابي لهذه الحرية، وليس الاستخدام السلبي الذي يهدم ما يمكن بناؤه في المجتمع الإسلامي.

ويعد الخطاب الذي يطرح حول «حرية الممارسة الإعلامية» ذا أثر كبير في تشكيل الملامح المثلى لملكية لوسائل الإعلام التي يمكن أن تسهم في جعل هذه الحريات تمارس على أرض الواقع، دونما قيود من قبل حاكم أو من قبل متحكم في الوسيلة الإعلامية سواء كان مالكاً لها أو صاحب كلمة نافذة في توجيه أمرها.

وثمة مقدمات تتعلق بطبيعة الوسائل الإعلامية ذاتها: حيث تعد طبيعة الوسيلة الإعلامية ذات أثر واضح في تحديد الشكل الأمثل لملكيتها، فالصحف تتيح التعدد بشكل هائل. بعكس الإذاعة (الراديو أو التلفزيون والمحطات الفضائية) التي ليس لها القدر نفسه من التعدد بالإضافة إلى تكلفتها العالية للغاية.

وفي كل الحالات فإن تقنين ملكية الصحف، وملكية الإذاعة ـ بالصورة التي تضمن تلافي سلبيات الملكية الحكومية من ناحية، وسلبيات الملكية الخاصة من ناحية ثانية ـ أمرٌ ينبغي أن يكون محور اهتمام طروح النظرية الإسلامية للخطاب حول ملكية وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي وحق الوصول إليها.

المطلب الثاني

ملامح خطاب ملكية وسائل الإعلام من المنظور الإسلامي

في ضوء ما سلف، يمكن القول: إن ثمة ثلاثة جوانب رئيسة لا بد من علاجها على نحو متكامل حتى يمكن للنظرية الخطابية الإسلامية بناء خطاب برهاني لما ينبغي أن تكون عليه وضعية هذه الملكية في المجتمع الإسلامي المعاصر. . تتعلق هذه الجوانب بماهية ملكية وسائل الإعلام في الفكر الإسلامي، وعلى ضوء هذه الماهية تتشكل ملامح هذه الملكية وعلى ضوء ذلك يتم تحديد آليات ضمان عدم استغلال ملكية وسائل الإعلام على نحو يغاير مهامها. وفيما يأتي نتلمس الملامح العامة لهذه الجوانب وانعكاسات المقدمات السالفة على كيفية معالجتها:

ـ ماهية «ملكية وسائل الإعلام» في الفكر الإسلامي:

تختلف ماهية ملكية وسائل الإعلام في الفكر الإسلامي عن ماهية ملكية وسائل الإعلام في مدارس الفكر الوضعي على اختلافها، ذلك لأن ملكية هذه الوسائل لا تعد ملكية حقيقية وإنما هي ملكية استخلاف. لذا فإن مالك أي وسيلة إعلامية، سواء أكان فرداً أم هيئة عامة أم حكومة، لا ينبغي له أن يستخدم هذه الوسيلة إلا في الإطار الذي رسمه لها المالك الأصلي سبحانه وتعالى.

وإذا كان النظر إلى أي نوع من الملكية في الإسلام علي أنه ملكية استخلاف، وليست ملكية حقيقة[1]، يلقي مسؤولية واضحة على عاتق الخليفة ـ إذا ما تصرف فيما

---

(١) حول مفهوم الملكية في الإسلام انظر:

ـ خالد إبراهيم عربي، نظرات في الاقتصاد الإسلامي (طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٩١) ص ص٢٧، ٢٩.

ـ عبد الهادي النجار، الإسلام والاقتصاد: دراسة في المنظور الإسلامي لأبرز القضايا الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة عدد (٦٣) (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مارس، ١٩٨٣)، ص٥٩.

ـ فاروق دسوقي، حرية الإنسان في الفكر الإسلامي: بحث في القضاء والقدر والجبر والاختيار، (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر، ب ت) ص٤١٦. =

يملك على نحو يغاير إرادة المستخلف سبحانه وتعالى ـ ويعرضه لعقابه . . فإن مسؤولية امتلاك أي وسيلة من هذه الوسائل أو التحكم في شؤونها هي مسؤولية جلل لضخامة الدور المنتظر من هذه الوسائل الاضطلاع به في نشر الحق الذي يوجه ويدعم مسيرة المجتمع المسلم نحو تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود.

ولذا فإن أي نفع ذاتي يمكن أن يحققه مالك الوسيلة أو المتحكم في تصريف شؤونها، عبر الامتناع عن نشر خطابات تحمل حقاً يجابه خللاً ما، أو عبر نشر خطابات تدعم باطلاً أو واقعاً مختلاً، يعد من قبل الجريمة التي يترتب عليها خلل في فكر أو سلوك معتنقيها . . وما يتولد عن هذه الوضعية من واقع مختل، ما يلبث أن يفرز خطابات جديدة تنافح عن مصالح المستفيدين من هذا الخلل، وهكذا دواليك إلى أن يصبح بين هذا الواقع وبين الحق بوناً شاسعاً.

وهكذا فثمة خصوصية لمفهوم الملكية في الإسلام، وثمة خصوصية أعمق لمفهوم ملكية وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي لا بد من وضع اليد عليها علي نحو برهاني حتى يمكن تقرير الشكل الأمثل الذي ينبغي أن تكون عليه ملكية هذه الوسائل في المجتمع الإسلامي.

ـ ملامح ملكية وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي:

على ضوء فهم ماهية ملكية وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي، وعلى ضوء شتى المقدمات سالفة الذكر، والتي تتعلق بالخطاب الذي يُنظر لهذه الملكية، تأتي مهمة حسم قضية من له حق تملك هذه الوسائل ـ مع مراعاة طبيعة كل وسيلة منها ـ هل الدولة ممثلة في الحكومة أم الأفراد أم مؤسسات المجتمع المدني. أم كل هؤلاء؟

وعموماً يظل الفيصل في تقرير ذلك هو قدرة هذا الطرف أو ذاك على الاستخدام الأمثل للوسيلة الإعلامية على النحو الذي يحقق غايات الإسلام وليست النظرة إلى طبيعة الدولة على أنها طيبة أو شريرة، أو إلى طبيعة الإنسان على أنه خير أو شرير،

= ـ محمد عمارة «الخصوصية الإسلامية للاستخلاف في الثروات والأموال» مجلة الهلال، عدد يناير ١٩٩٦، ص٣٤.

كما هو في الفكر الوضعي. ذلك لأن من يقود الدولة المسلمة هم أفراد لا فرق بينهم في نوازع الفجور أو التقوى ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٧، ٨] وهذا ما يجعل تميز من في سدة الحكم بالفساد أو بالرشاد، هو من قبيل الادعاء الذي ليس له سند في الإسلام، لأن الفيصل في ذلك هو قدرة كل فرد على تزكية نفسه أو تدسيتها ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٩، ١٠].

ومن ثم فتقرير الطرف الذي له حق تملك هذه الوسائل أو التصرف فيها، يتحدد في ضوء قدرة هذا الطرف أو ذاك على استغلال هذه الوسائل في خدمة غايات الإسلام، وضمان عدم استغلاله هذه الوسائل على نحو يخدم أهدافه الذاتية على حساب أهداف الإسلام.

آليات ضمان عدم استغلال ملكية وسائل الإعلام على نحو يغاير مهامها:

ثمة إمكانية للانحراف من قبل مالك أي وسيلة إعلامية أو المهيمن على تصريف شؤونها على نحو يخدم مأرب ذاتية ما (تحقيق أرباح ماديه أو نيل أو تدعيم سلطات ما.. أو ما إلى ذلك من مغانم) وهو ما قد يؤدي إلى إخفاء لحق كان ينبغي أن يعلن، أو الترويج لباطل أو لطروح بعيده عن الحق على نحو لا تخطئه عين، أو حتى لنشر ما يغاير على نحو صريح أو فج قواعد الإسلام الراسخة.

وهنا ينبغي أن تكون ثمة آلية أو آليات تمتلك القدرة علي التدخل لتقويم أي تقصير في اضطلاع أي وسيلة من هذه الوسائل بالمهام المنوطة بها أو أي انحراف في استغلالها ، أياً كانت طبيعة مالك هذه الوسيلة (حكومة ـ أفراد مؤسسات المجتمع المدني).

وينبغي أن يتدرج هذا التدخل من مرحلة تنبيه مالك هذه الوسيلة، أو المهيمن عليها إلى نواحي التقصير أو الخلل القائم في وسيلته، إلى تعرض هذه الوسيلة عند درجة ما من التجاوز، وعدم إمكانية الإصلاح، إلى إقفالها.

فالنظر إلى أي من وسائل تحقيق غايات المجتمع الإسلامي يقوم على اعتبار المآل أو النظر في المقصد والغاية من وجود الوسيلة أو المؤسسة من حيث استجلاب

منفعة أو دفع مفسدة، وذلك في تأسيسها أو في حركتها وارتباطها بالمقصد الذي وجدت من أجل الوصول إليه. وهنا نجد أن عمليه بناء المؤسسات أو هدمها تتم بصورة تلقائية في إطار مفهوم «اعتبار المآل» والنظر في غاية وجود المؤسسة ومقصدها واستمرار هذا النظر ما دامت المؤسسة موجودة بحيث لا تنحرف عن مقصدها أو تستبدله بمقصد آخر[1].

وثمة ضرورة ـ أيضاً ـ لضمان استقلالية القائمين على تلك الآليات عن أي تأثير من قبل القابضين على زمام الحكم، حتى لا تستخدم هذه الآليات كأداة لتحقيق مصالح أي حاكم فاسد يضرب بها ما يشاء من وسائل الإعلام التي تهدد مصالحه بذريعة تهديد مصالح الأمة، أو غيرها من الذرائع.

---

(١) انظر: نصر عارف مرجع سابق، ص٣٥٤.



الفصل الثاني

سبل بناء العمليات الاتصالية
في المجتمع الإسلامي على نحو سليم

تمهيد.

المبحث الأول: مقدمات بناء خطاب العملية الاتصالية.

المبحث الثاني: سبل بناء خطاب العملية الاتصالية على نحو برهاني.



تمهيد

لا يعدو أي طرح تنظيري يمكن تقديمه حول بنية عملية الاتصال الخطابي، أن يكون خطاباً يمدنا في النهاية ـ تبعاً لمقدمات ما ـ بأحكام «نتائج معينة». . وطبيعياً أن أي خلل أو قصور في مقدمات هذا الخطاب، أو في عمليات الانتقال من هذه المقدمات إلى النتائج سوف يعني حتما خللا في بنية هذا الخطاب.

ومثل هذه الحقيقة تفرض على النظرية الإسلامية للخطاب تلمّس الكيفية التي يمكن خلالها الإحاطة بشتى المقدمات التي يمكن على هداها بناء خطاب العملية الاتصالية على نحو برهاني.

ودون امتلاك مثل هذا الخطاب سوف تصبح ثمة إمكانية لحدوث خلل لا يقف عند مرحلة إيصال أي رسالة إعلامية ـ تهتدي بطروح هذا الخطاب ـ وإنما يمتد إلى عمليات تأسيس وبناء المعارف التي تحملها هذه الرسالة.

ورغم أن الأثر الأكبر لخطاب بنية العملية الاتصالية يظل متعلقاً بكيفية نقل أية رسالة علي نحو ناجح، إلا أن ثمة أثراً لا يمكن إنكاره لعناصر هذه العملية ـ رغم تفاوت هذا الأثر من عنصر لآخر ـ في مرحلتي تأسيس وبناء المعارف التي يتم نقلها عبر هذه العملية الاتصالية.

وهو ما يعني أن أي اختلال أو قصور في قراءة أي عنصر من عناصر العملية الاتصالية (الهدف، مرسل، مستقبل، رسالة، ظرف اتصالي، وسيلة، الأثر المتحقق، رجع صدي) سوف يحدث ـ أيضاً ـ خللاً أو قصوراً في بنية المعارف التي يتم طرحها عبر هذه العملية.

وحينها لن تجدي مع مثل هذه المعارف القاصرة أو المختلة أية براعة في عملية توصيلها للمتلقي.. بل إن عدم التوصيل الجيد لخطاب يحمل معارف قاصرة أو مختلة قد يكون خيرا للمتلقي من وصوله إليه على نحو لا شية فيه.

وإن كان هذا لا يمنع من القول: إن شتى الجهود التي يمكن بذلها من قبل القائم بالاتصال في تأسيس وبناء المعارف التي يطرحها في خطابه على نحو يمكنه من الوصول إلى الحق حيال القضية التي يعالجها عرضة لأن تذهب سدى، ما دام لا يمتلك مقومات إيصال هذه المعارف بفاعلية. ولن يجدي حينها تمتعه بحرية الممارسة الإعلامية أو بحق الوصول إلى وسائل الإعلام.

وفيما يأتي ـ وعبر مبحثين اثنين ـ نتناول كيفية تأسيس طروح النظرية الإسلامية للخطاب حول بنية عملية الاتصال الخطابي على نحو برهاني.

المبحث الأول

مقدمات بناء خطاب العملية الاتصالية

ثمة مقدمات لا محيص من تلمسها حتى يمكن بناء خطاب العملية الاتصالية على نحو برهاني، ويمكن تناول هذه المقدمات عبر مطلبين هما:

- وضعية الخطاب المهيمن على دراسات «عملية الاتصال الخطابي».
- المقدمات الإسلامية لخطاب العملية الاتصالية.

المطلب الأول

وضعية الخطاب المهيمن على دراسات «عملية الاتصال الخطابي»

لا يأتي الخطاب الذي يعالج بنية العملية الاتصالية ـ مثله في ذلك مثل أي خطاب آخر ـ من فراغ، فثمة مقدمات صريحة أو ضمنية ينبني عليها، بغض النظر عما إذا كانت هذه المقدمات سليمة أم مختلة. . هذه المقدمات قد تكون نتيجة لمقدمات أعلى، وهكذا دواليك. . إلى أن نصل إلى مقدمات أم، هي مقولات التصور الكوني الذي ينتمي إليه هذا الخطاب، وفي كل الحالات فإن أي خلل في أي مرحلة من هذه المقدمات سوف يتبعه حتماً خلل في نتائج هذا الخطاب.

وحتى وإن غابت هذه الحقيقة عن أي من الدراسات التي عالجت بنية العملية الاتصالية فإنها تظل قائمة.. فإذا ما تتبعنا المقدمات الأم التي تكمن وراء المعالجات التي تطرح في أغلب الدراسات العربية لبنية عملية الاتصال الخطابي نجدها تنتهي بنا عند المقدمات التي انبنت عليها المعالجات الغربية لعملية الاتصال الخطابي ـ والتي تدور الدراسات العربية في فلكها ـ وهذه المقدمات لا تخرج في النهاية عن المقدمات الإبستمولوجية والأيديولوجية السائدة في الفكر الغربي، والتي تنبثق بدورها عن

مسلمات التصور الكوني العلماني وتسعى إلى الإسهام في تحقيق غايته. وهو ما يعني أن أي تلمس حقيقي للمقدمات التي تشكل ملامح الخطاب السائد في أغلب الدراسات العربية حول بنية عملية الاتصال الخطابي أو حول أي من عناصرها، ينبغي أن يتم على بساط الأرضية الأم التي أفرزت هذا الخطاب، وهي الأرضية العلمانية.

وإذا كانت الدراسات الاتصالية الغربية لم تتناول خطاب «بنية العملية الاتصالية» على هذا النحو المتعمق[١]. فإن ثمة ضرورة تفرض علينا الإلمام بهذه المقدمات، تتجلى هذه الضرورة في تعامل الدراسات العربية التي تتبنى هذا الخطاب مع الطروح التي يقدمها حول بينة العملية الاتصالية على أنها علم ومشترك إنساني لا ضير من نقلة من بيئة إلى أخرى مثله في ذلك مثل أي علم من العلوم الطبيعة[٢].

وطبيعياً أن ثمة تجاوز في ذلك التعامل لحقيقة يصعب إنكارها، وهي أن أي علم من العلوم الإنسانية أو الاجتماعية يتشكل حتماً على هدي البيئة الفكرية

(١) فالمعروف أن علم الاتصال قد نشاء في بدايته كإطار تجميعي لعدة تخصصات تنتمي إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية وظل يفتقد حتى اليوم للبنية النظرية المستقلة».
ـ عواطف عبد الرحمن، النظرية النقدية في بحوث الاتصال (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢)، ص٨.
وحول هذه الحقيقة انظر أيضاً، محمد البادي، «علوم الاتصال الجماهيري واستقلالها» المجلة المصرية لبحوث الإعلام، دورية فصلية محكمة تصدر عن كلية الإعلام جامعة القاهرة، العدد الثالث سبتمبر، ١٩٩٨، ص٢٤٥، ٢٤٦.

(٢) حيث تذهب جيهان أحمد رشتي على سبيل المثال إلى أن التطور الذي طرأ على الأبحاث الإعلامية في الولايات المتحدة يمثل تطوراً يمكن أن يحدث لهذا العلم الجديد في أي دولة أخرى.
ـ جيهان أحمد رشتي، مرجع سابق، ص١٧.
وانتقاداً لهذه الرؤية تقول عواطف عبد الرحمن «اعتمدت دول الجنوب على النقل والاقتباس من المدارس الغربية ـ في الدراسات الإعلامية ـ استناداً إلى رؤية خاطئة فحواها أن العلم لا وطن له، وهذه الرؤية قد تنطبق على العلوم الطبيعية، ولكنها بالقطع لا تنطبق على العلم الاجتماعي وفروعه الذي يتأثر بالخصوصية الثقافية لكل مجتمع».
عواطف عبد الرحمن النظرية النقدية في بحوث الاتصال، مرجع سابق، ص٨.

والمجتمعية التي أفرزته[1] اللهم إلا في معالجة القضايا البسيطة التي تتصل ببعض الظواهر الإنسانية أو الاجتماعية التي تتكرر من مجتمع إنساني لأخر على نحو لا خلاف عليه.

وتفادياً لذلك الخلل الذي يشوب تصور الدراسات العربية التي سعت إلى معالجة بنية العملية الاتصالية[2]. وسعياً لوضع اليد على كيفية معالجة هذه العملية على نحو يتسق مع طروح النظرية الإسلامية للخطاب، فلا بد من وضع اليد على حقيقة أصول هذا الخطاب الثاوية في التنظير الاتصالي الغربي.

وذلك عبر تلمس المقدمات الحقيقية التي تقف وراء طروح هذا الخطاب وانعكاساتها علي بنيته لتفهم حقيقته الاختلاف بين المقدمات التي تشكل هذا الخطاب

---

(١) وذلك لكون أي إنتاج فكري وأية عملية تنظيرية مثلها مثل الفعل الحضاري التي هي شق منه، إنما تكون عمليات تخضع لملابسات الزمان والمكان، وأنها ترتبط بسياق من المقاصد والغايات، ولا تنفك عن جملة البواعث والدافعيات، كما أنها تعكس وتنعكس على جملة من الخيارات المطلوبة لصاحبها والوسائل المتاحة له، وهذه وتلك جميعاً يعبر عنها في الفكر الحديث بالمؤثرات التي تقع في دائرة اجتماعية المعرفة وتاريخيتها من جانب، وفي دائرة أخرى تتشابك وتشترك معها وهي ما يمكن أن يطلق عليه بُعد «تدين المعرفة» أي تمثل المعرفة لجملة من القيم والولاءات التي تعبر عنها حيناً، أو تمثيل المعرفة وارتباطها بخصوصية المصالح العقيدية والمعنوية أحياناً أخرى وهو ما يُرمز إليه «بالإسقاط الأيديولوجي للمعرفة».
ـ منى أبو الفضل، مقدمة مطولة لكتاب نصر عارف، مرجع سابق، ص٣٢.

(٢) يمكن القول إن هذا الأمر ينطبق ـ أيضاً ـ وإلى حد كبير على الدراسات الاتصالية التي عملت على معالجة العملية الاتصالية من منظور إسلامي حيث دارت هذه الدراسات في فلك الرؤية التي قدمها التنظير الغربي لهذه العلمية وطبيعة الهدف الذي تسعى إليه وطبيعة العلاقة بين عناصرها.
وعلى الرغم من محاولة هذه الدراسات صبغ طروحها بصبغة إسلامية، وعلى الرغم من الإضافات التي قدمتها بعض هذه الدراسات على نحو لا يمكن التقليل من شأنه، فإن نظرتها إلى العلمية الاتصالية من ذات المنظور الذي طرحته الدراسات الغربية جعل هذه الطروح في النهاية يشوب بنيتها الكلية الخلل ذاته الذي شاب الطروح التي اعتمدت على هذه الدراسات الغربية بشكل صريح، ولم تتمكن أي من هذه الدراسات من طرح تصور متكامل وبرهاني لبنية العملية الاتصالية من منظور إسلامي.

وبين المقدمات التي ينبغي أن ينطلق منها أي خطاب إسلامي يعالج عملية الاتصال الخطابي، ومدى الإفادة الممكنة من الجوانب التي لا تتعارض مع المقدمات الإسلامية.

مقدمات الخطاب الوضعي حول عملية الاتصال الخطابي:

لا مراء أن أي خطاب لا يطرح دون غاية ما تقف وراء هذا الطرح، وهو ما يعني أن أي خطاب لا يعدو في النهاية أن يكون أداة أو وسيلة لتحقيق غاية ما.. ولما كانت هذه الغاية هي الأمر الذي يتشكل هذا الخطاب على النحو الذي يمكن من إحرازه، فإن هذا يعني أن مثل هذه الغاية تعد المقدمة المباشرة التي يتم على هداها تقرير ملامح هذا الخطاب وبنيته وكل ما يتعلق به.

وإذا ما سحبنا ذلك على خطاب بنية العملية الاتصالية السائد في الدراسات الغربية ـ والدراسات العربية بالتبعية ـ ونظرنا إليه على أنه وسيلة لتحقيق غاية ما وبحثنا عن هذه الغاية، سوف نجد أن هذه الغاية تتمثل في التنظير للكيفية التي يمكن خلالها ترشيد العمليات الاتصالية التي تجري في المجتمعات الغربية، على النحو الذي يمكن هذه العمليات من تحقيق المهام المنوطة بها في تحقيق الغايات العلمانية التي تصبو هذه المجتمعات إليها.. وذلك عبر طرح تصور للكيفية التي يمكن على هداها بناء أية رسالة اتصالية ونقلها بأعلى فاعلية ممكنة.

وهكذا.. فإن ما يشكل ملامح هذا الخطاب في النهاية هو دوره في تحقيق غايات التصور الكوني العلماني، وهو ما يعني أن أي تتبع للمقدمات التي تقف خلف هذا الخطاب سوف ينتهي بنا عند مقولات هذا التصور الكوني رأساً، مروراً بما انبثق عنه من خطابات إبستمولوجية وأيديولوجية، وانتهاء بما انبثق عن كل ذلك من فكر اتصالي.

أ ـ المقدمات الماثلة في مقولات التصور الكوني:

أدى انحصار غايات المؤمن بالتصور الكوني العلماني في حيز هذه الحياة الدنيا، وانحصار الوسائل التي يمكن خلالها تحقيق هذه الغايات فيما يمكن أن يحققه من متع في هذه الدنيا أيا كان مصدرها، إلى حصر مهمة المجتمع في توفير الوسائل

التي تمكن كل فرد من نيل المقومات الذي يرها ملبية لغايته في هذه الدنيا. وهو ما يعني استخدام شتى الوسائل (السياسة الاقتصادية، الإعلامية . . . الخ) على النحو الذي يمكن من الإسهام في تحقيق هذه الأهداف.

وقد كان من الطبيعي ـ في ضوء ذلك ـ أن ينحصر هم أي خطاب اتصالي في التنظير إلى الكيفية التي يمكن خلالها للعمليات الاتصالية أن تسهم في تحقيق هذه الأهداف (سواء على المستوى المجتمعي أو المستوى الفردي) عبر ترسيم السبل التي يمكن على هداها بناء أي عملية اتصالية على نحو يمكن القائم بالاتصال فيها (مجتمع، فرد، مؤسسة) من تحقيق التأثير المرجو في المتلقي[١]. وليس على النحو الذي يمكنه من الوصول إلى الحق المجرد ونقله إلى هذا المتلقي.

وعلى الرغم من أن جل الدراسات الاتصالية نبهت على ضرورة أن يراعي أي قائم بالاتصال البعد الأخلاقي في الرسائل التي يطرحها، إلا أنها لم تتمكن من تقديم تصور فاعل للكيفية التي يمكن خلالها تحقيق الإلزام بهذا البعد الأخلاقي وعدم تجاوزه، طالما كان هذا التجاوز يحقق مصلحة ما من المصالح التي يصبو إليها منشئ الخطاب أو مالك الوسيلة الإعلامية.

وهذا ما يفسر كثيراً من العلل التي خلفتها العمليات الاتصالية التي تقوم بها وسائل الإعلام سواء في بلدان العالم الغربي، أو البلدان التي تبنت النموذج الغربي للإعلام، وقد سرد كل من «م دي فلور وس بال روكاخ» بعض هذه العلل باعتبارها انتقادات توجه في العالم الغربي لوسائل الإعلام الجماهيري هذه العلل هي[٢]:

أ ـ تدني الذوق الثقافي عند الجمهور.

ب ـ زيادة نسبة الجنوح.

جـ ـ المساهمة في إفساد الأخلاق.

---

(١) حيث تمحور اهتمام الدراسات الإعلامية حول كيفية الوصول بالرسالة الإعلامية إلى تحقيق أهداف القائم بالاتصال من العملية الإعلامية.
انظر: محمد عبد الحميد، مرجع سابق، ص٣١١.

(٢) م دي فلور وس بال روكاخ، مرجع سابق، ص١٥.

د ـ خداع الجماهير من خلال مظاهر السطحية وعدم التعمق السياسي.

هـ ـ كبت الإبداع.

ب ـ المقدمات الإبستمولوجية:

لما كانت المسلمة الفرعية الأولى التي تنبثق عن المسلمة الأم في التصور الكوني العلماني هي عدم وجود حقائق علوية مطلقة يمكن للعقل أن يهتدي بها للوصول إلى الحق في ما ينبثق عنها من قضايا فرعية، فقد كان طبيعياً أن تصبح قدرة أي خطاب على إدراك الحق المطلق في أيٍ من القضايا المجتمعية متعددة الأبعاد، أمراً عسيراً بل ومستحيلاً في القضايا ذات البعد الغيبي.

وفي ظل غياب أي اعتراف بمعطيات الوحي كحقائق مطلقة لم تعد ثمة إمكانية لامتلاك معايير مجمع على سلامتها يمكن الاحتكام إليها في تقرير مدى سلامة أي طرح يقدمه خطاب ما عن غيره من الخطابات. وهذا الأمر هو النتيجة التي انتهت إليها فلسفة ما بعد الحداثة «فمن أين في عالم متشيئ تماما نستمد المعايير التي نكون على أساسها أحكام الإثبات والشجب»[١].

وإذا كان ثمة مغالاة في ما ذهبت إليه ما بعد الحداثة بإنكارها أي شكل من أشكال المعايير، ومن ثم عدم إمكانية الوصول إلى قول فصل حيال أية قضية من القضايا، فإن الفكر الخطابي أدرك ـ ومنذ أرسطو ـ أن إمكانية الوصل إلى القول الفصل أو البرهاني في القضايا العامة التي ثمة اختلاف ما حولها أمر غير ممكن، وكل ما يمكن الوصول إليه حيالها هو طروح ظنية إقناعية[٢].

وقد لا ينبني الإقناع فقط على ما يتم طرحه من معارف، وإنما قد يستند ـ أيضاً ـ إلى المصداقية التي يتمتع بها منشئ الخطاب، أو إلى توافق ما يطرحه هذا الخطاب

---

(١) تيرى إيجلتون، مرجع سابق، ص٦٢.

ـ انظر في المعنى نفسه: عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص٩.

(٢) انظر:

- Tomas O. Salone op.cit, p.632.

مع غايات المتلقي ورغباته ومعارفه واتجاهاته[1].

ولذا تمحور اهتمام دراسات الاتصال الخطابي حول كيفية تحقيق التأثير في المتلقي عبر الإقناع، والذي لا يمكن أن يمدنا إلا بنتائج ظنية وليست يقينية.

ولم تبال هذه الدراسات بمدي الآثار السلبية التي تنبني علي تحقيق أي عملية اتصالية للأثر المرجو في فكر المتلقي أو اتجاهاته أو مسالكه، استناداً إلى طروح ظنية وليست يقينية، وذلك على قدر ابتعاد هذه الطروح عن الحق.

كذلك لم تلتفت إلى خطورة ما يخلفه أي طرح إقناعي من اختلاف، ذلك لأنه إذا ما تم قبول طروح هذا الخطاب الإقناعي لسبب أو لآخر من قبل فئة ما من الجمهور، فإنه قد لا يقبل من قبل فئة أخري ليس لديها الأسباب التي تدفعها لقبول الطرح الذي يحمله هذا الخطاب الإقناعي. وهو ما يؤدي إلى الاختلاف حول الأفكار التي يعالجها هذا الخطاب أو حول المسالك التي يدعو إليها. وهو الأمر الذي يعد ذا أثر جلل ـ لا سيما ـ إذا ما كان الخطاب يعالج شأناً من الشؤون المحورية التي تمس قطاعاً كبيراً من الناس.

وهكذا فطبيعة الخطاب الإبستمولوجي الذي انبنى عليه الفكر الخطابي الغربي حول بنية العملية الاتصالية، جعل هذا الفكر عاجزا عن طرح تصور برهاني حول الكيفية التي يمكن الوصول خلالها إلى الحق حيال أية قضية من القضايا، وأقصى ما يمكن الوصول إليه لا يعدو أن يكون نتائج إقناعية، ولعل هذا الأمر هو الذي جعل الفكر الاتصالي الغربي يستبدل بقوة البرهان مختلف السبل التي يمكن خلالها تحقيق التأثير المستهدف.

---

(١) انظر: أرسطو، الخطابة، مرجع سابق، ص١٠.
ذلك لأن الخطاب البرهاني لا علاقة له بما يحمله الجمهور عن المصدر من تصورات حول مصداقيته من عدمها، فهو خطاب يحمل الحق في ذاته ومستقلاً عن صاحبه، كما أنه لا مجال أمام المتلقي الذي يسلم بمقدماته أن يرفض ما انتهى إليه من نتائج، حتى لو كانت هذه النتائج لا تتسق مع أهواء المتلقي أو عواطفه أو رغباته، لأن أي رفض من قبل المتلقي لهذه النتائج ـ ما دامت تقوم على استلال صحيح ـ هو نوع من تناقض العقل مع ذاته.

جـ ـ المقدمات الأيديولوجية:

على الرغم من أن منطلقات التصور الكوني العلماني وغاياته ووسائله واحدة، فإن العقل العلماني اختلف عبر المراحل التاريخية المختلفة التي مر بها حول سبل (أيديولوجيات) تطبيق هذا التصور الكوني في أرض الواقع، لوجود اختلاف في الخطابات الإبستمولوجية التي انبنت عليها هذه الأيديولوجيات. وقد انبنى هذا الخلاف على التباين القائم بين تلك الخطابات الإبستمولوجية حول طبيعة الإنسان وطبيعة الحقيقة وطبيعة الدولة وهو ما أدى إلى اختلاف الطروح الأيديولوجية التي قدمت للتصور الأمثل لطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، كما كان هذا الخلاف ـ في جانب منه ـ نتيجة للتطورات التاريخية التي مرت بها المجتمعات الغربية.

وقد انعكس ذلك الاختلاف بين الأيديولوجيات على الخطاب الذي نظر لبنية العملية الاتصالية من فكر أيديولوجي إلى آخر، حيث اختلفت النظرة ـ من أيديولوجيا إلى أخرى ـ لطبيعة المرسل وطبيعة الرسالة التي ينبغي أن يسعى إلى تقديمها، وللحدود التي ينبغي أن يلتزم بها في بناء هذه الرسالة[1]، والمناخ الأمثل لممارسة هذه العمليات الاتصالية والسبل المثلي لامتلاك وسائل الإعلام أو الوصول إليها.

ورغم اختلاف هذه الأيديولوجيات حول طبيعة المهام التي ينبغي أن تقوم بها العمليات الاتصالية في تحقيق الغايات التي تسعى كل أيديولوجيا من هذه الأيديولوجيات إلى تحقيقها. إلا أن هذه الغايات لم تخرج في النهاية عن الغايات التي بشر بها التصور الكوني العلماني[2].

---

(١) وفي هذا المعنى يقول «م دي فلور وس بال روكاخ» تأثر الباحثون والناقدون والمتحمسون في كتاباتهم النظرية عن تأثير الوسائل الجماهيرية بدرجة أو بأخرى بالمفاهيم الطبيعية السائدة حول الإنسان والمجتمع».
ـ مرجع سابق، ص٢٠٧.

(٢) حول المهام التي وضعتها كل أيديولوجيا من الأيديولوجيات العلمانية على عاتق وسائل الإعلام انظر:
ـ محمود يوسف السماسيري، مرجع سابق، ص ص٤٤٩، ٤٨٦.

وكنتيجة طبيعة لظنية هذه الخطابات الأيديولوجية، واختلال كل ما ينبثق عنها من خطابات اتصالية، وافتقار هذه الأيديولوجيات لآليات ناجعة لإلزام القائمين على تصريف شؤون وسائل الإعلام بما تمليه هذه الأيديولوجيات من مهام. . لم يفلح تطبيق أي من الخطابات الاتصالية في تحقيق المهام التي نظر إليها في أرض الواقع على النحو المأمول.

انعكاسات المقدمات السالفة على بنية خطاب العملية الاتصالية:

في ظل الخلل الذي يشوب المقدمات السالفة، بداية من خطاب التصور الكوني، ومروراً بالخطاب الإبستمولوجي، وانتهاء بالخطاب الأيديولوجي. . كان طبيعياً أن تختل طروح الدراسات الغربية التي تنطلق من هذه المقدمات حول بنية العملية الاتصالية.

وتتجلى أبرز جوانب الخلل في هذا الخطاب فيما يأتي:

أ ـ تناول خطاب العملية الاتصالية بمعزل عن مقدماته:

لم تتناول الدراسات الأجنبية التي نظرت للخطاب الذي يمكن أن يطرح حول هذه العملية، باعتباره نتيجة لمقدمات عديدة تنتهي بها عند التصور الكوني الذي يدور هذا الخطاب في فلكه، على النحو الذي يمكن هذه الدراسات من تطوير نظرية اتصالية متكاملة[١].

---

(١) وقد تسائل كل من (م. دي فلور، وس. بال روكاخ) عن قلة ما يعار من اهتمام لتطوير نظريات. أساسية حول طبيعة الاتصال ونتائجه، وأجابا بأنه «من المحتمل أن تكون إحدى هذه الأسباب هي كون الاتصال الإنساني عملية معقدة بشكل كبير بحيث تبدو معه مهمة وضع نظرية شاملة تشرح طبيعته مسألة في غاية الصعوبة، أما السبب الثاني فقد يكون هو طبيعة المرحلة العلمية لعلم الاتصال التي تفرض علينا إعارة الاهتمام الأساسي لمسألة تجميع الحقائق حول القضايا التي يتم التركيز على بحثها أكثر من وضع مخططات لأفكار عامة. ولا يزال ثمة سبب ثالث هو وجود العديد من الفروع العلمية المستقلة التي تسهم في فهمنا لمختلف جوانب الاتصال وان جمعها سيكون أمراً صعباً بالفعل.

ـ م. دي فلور، وس. بال روكاخ، مرجع سابق، ص١٦٨.

وفي هذا الصدد ثمة جهود لا يمكن التقليل من أهميتها قامت بها المدرسة النقدية ـ ذات =

وإذا كان انتماء هذا الخطاب وشتى مقدماته ـ في النهاية ـ للنسق الفكري الوضعي الذي يعتنقه العقل الغربي، هو ما قد يبرر إلى حد ما عدم تتبع هذه المقدمات إلى نهايتها، إلا أن ثمة حقيقة تظل قائمة عند طرح أي خطاب.. هي أن أي خلل في مقدمات هذا الخطاب ـ سواء تم الالتفات إلى هذه المقدمات أم انبنى عليها الخطاب بشكل تلقائي دونما تمحيص ـ سوف يتبعه خلل حتمي في بنية هذا الخطاب، وهو ما يتبعه حتماً إخفاق في تحقيق الغاية التي يطرح من أجلها.

وإذا كان ثمة عذر في عدم تناول الدراسات الغربية لخطاب بنية العملية الاتصالية في ضوء المقدمات التي تقف خلفه لاعتقاد هذا العقل بسلامة هذه المقدمات على الأقل عن المقدمات، التي تناظرها في أي تصور كوني آخر، فإن تبني الدراسات العربية للخطاب الذي تطرحه هذه الدراسات ـ بحجة أنه علم والعلم لا وطن له ـ دون النظر إلى طبيعة المقدمات التي يرتكن إليها، ودون الالتفات إلى إخفاقات هذا الخطاب في تحقيق نتائج إيجابية حتى في وطنه[1]. إن هذا التبني أمر يفتقر إلى أي مبرر يمكن الدفاع عنه، لا سيما وأن هذه الدراسات تتم في بيئة فكرية

= الخلفية الماركسية ـ في بحوث الاتصال، والتي عملت على فهم عمليات الاتصال في ضوء السياق المجتمعي والتاريخي التي تتم في إطاره، غير أن هذه الدراسات لم تعالج شتى المقدمات التي تقف خلف تشكيل بنية العمليات الاتصالية في أي مجتمع انطلاقاً من المقدمات الأم الماثلة في مقولات التصور الكوني الذي يعتنقه مجتمع ما ومروراً بما ينبثق عنه من طروح إبستمولوجية وأيديولوجية وانتهاء بطبيعة الواقع الذي يتشكل على هدى هذه الطروح.

حول جهود علماء هذه المدرسة انظر:

ـ عواطف عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ص٨٥، ١٠٨.

ـ محمد عبد الحميد، مرجع سابق، ص ص١٤٧، ١٦٢.

(١) وفي هذا السياق تذهب عواطف عبد الرحمن إلى أنه إذا كان صحيحاً أن أغلب البحوث الإعلامية (التي تتم في دول الجنوب) كانت ولا تزال تنجز طبقاً لمعايير ومنظورات ومناهج غير ملائمة على الإطلاق ـ وهي المنظورات والمعايير الغربية ـ فإن ذلك لا يرجع إلى كونها مناهج غربية بل لأنها بحوث شكلية نمطية في الأساس، ولا تصلح لتفسير الظواهر الإعلامية في المجتمعات الغربية التي انبثقت منها أصلاً.

عواطف عبد الرحمن، النظرية النقدية في بحوث الاتصال، مرجع سابق، ص١٧٨.

ومجتمعية تنتمي لتصور كوني مغاير للتصور العلماني هو التصور الإسلامي[1].

---

(١) وقد أدت هذه النظرة الخاطئة لخطاب «بنية العملية الاتصالية» بمعزل عن مقدماته بالكتابات العربية أن تتبنى الطروح التي طرحت حول هذه العملية والنماذج التي تم تصميمها من قبل الباحثين الغربيين حتى لا تكاد تخلو أية دراسة من الدراسات العربية التي تناولت النماذج أو النظريات التي طرحها الباحثون الغربيون للعملية الاتصالية، من تبني التصورات التي طرحتها هذه الدراسات ـ على نحو كامل أو شبه كامل ـ حول الغاية من العملية الاتصالية أو حول طبيعة العناصر التي تشكلها أو حول طبيعة العلاقة القائمة بين هذه العناصر، وهو ما جعل إمكانية إبداع تصورات جديدة لبنية العملية الاتصالية على نحو يناسب البيئة الفكرية والمجتمعية الإسلامية أمراً بعيد المنال.

ومثال لهذه الدراسات:

- إبراهيم أمام، الإعلام والاتصال بالجماهير، ط٢ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥).
- جيهان أحمد رشتي، الأسس العلمية لنظريات الإعلام، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٩).
- عماد حسن مكاوي، ليلى حسين السيد، الاتصال ونظرياته المعاصرة، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٨).
- محمد عبد الحميد، نظريات الإعلام واتجاهات التأثير، (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٧).
- إبراهيم أبو عرقوب، الاتصال الإنساني ودوره في التفاعل الإنساني، (عمان: دار مجدلاوي للنشر التوزيع، ١٩٩٣).
- محمود حسن إسماعيل، مبادئ علم الاتصال، ونظريات التأثير، (الجيزة: الدار العلمية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣).
- صالح خليل أبو إصبع، الاتصال الجماهيري، (عمان: دار الشروق، ١٩٩٩).
- فيصل دليو، الاتصال: مفاهيمه، نظرياته، ومسائله، (القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣).

كما أن الدارسات التي عملت على تناول العملية الاتصالية من منظور إسلامي لم تقدم في الحقيقة جديداً في تناول هذه العملية عما تم تقديمه في الدراسات الغربية لكونها أسيرة في النهاية لما طرحته هذه الدراسات حول الكيفية التي يكمن خلالها دارسة بنية هذه العملية، وقد سعت بعضها إلى سحب ما طرحته النماذج الغربية حول بنية العملية الاتصالية على الإسلام كله كرسالة وكيف أن ثمة مصدراً لهذه الرسالة وهو الخالق ـ عز وجل ـ وثمة مستقبلاً لها وهو الرسول ﷺ وثمة وسيلة لنقلها.. وما إلى ذلك من طروح لا تضيف جديداً في فهم الإسلام، ولا في فهم طبيعة العمليات الاتصالية التي ينبغي أن تتم داخل المجتمع الإسلامي. =

نعم.. لا يمكن الخلاف على أن العناصر التي تشكل بنية العملية الاتصالية هي عناصر ثابتة مهما اختلف الزمان أو المكان، إلا أن ثمة اختلافات لا يمكن إنكارها حول طبيعة الغاية التي ينبغي أن تسعى إليها أية عملية اتصالية. وإذا كانت مثل هذه الاختلافات قد لا نلمحها بين أيديولوجيا أو أخرى من الأيديولوجيات العلمانية، فإن ثمة اختلافاً جوهرياً بين ما ينبغي أن تسعى إليه أية عملية اتصالية يمكن وصفها بالإسلامية من الوصول إلى الحق وإيصاله، وبين ما تسعى إليه أية عملية اتصالية يمكن أن تتم في مجتمع علماني من تحقيق التأثير الذي يصبو إليه القائم بالاتصال بأي وسيلة كانت.

كما أن ثمة اختلافات لا يمكن إنكارها حول طبيعة الإنسان الذي يقوم بدور المرسل أو المستقبل في هذه العملية، وما تفرضه علي طبيعة الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها من وراء عملية تأسيس وبناء أي خطاب يطرحه، وأثر ذلك في تقرير أفضل الوسائل التي يمكن خلالها توصيل هذا الخطاب علي النحو المرجو.

وإن كان يجدر بنا أن نقر أن إشكالية الدراسات العربية لا تكمن في تبني النماذج التي طرحت لعملية الاتصال أو العلاقات بين عناصرها، وإنما تكمن في الأساس في تبني المفاهيم التي طرحت من قبل الباحثين الغربيين حول المرسل والمستقبل والرسالة والوسيلة والأثر المستهدف، والمناهج التي تم خلالها دراسة هذه

= انظر على سبيل المثال:

- زيدان عبد الباقي، وسائل وأساليب الاتصال في المجالات الاجتماعية والتربوية والإدارية والإعلامية، ط٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٩) ص ص٢٧١، ٢٩٢.

- محمد رمضان لاوند، «السياسة الإعلامية في القرآن بين التاريخ والمعاصرة»، في ندوة الإعلام الإسلامي والعلاقات الإنسانية بين النظرية والتطبيق «اللقاء الثالث للندوة العالمية للشباب الإسلامي»، ط٢ (الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٩٣٦) ص١٧٢.

- زين العابدين الركابي، النظرية الإسلامية في الإعلام والعلاقات الإنسانية، (أمريكا: رابطة الشباب المسلم العربي، ١٤٠٤)، ص ص٢٩٩، ٣٠٠.

- إبراهيم أبو عرقوب، مرجع سابق، ص٧١، ٧٤ - أسامة يوسف شهاب «وسائل الاتصال الجماهيري في الإسلام»، قطر، مجلة الأمة، ص ص٢٨ .٥٤

العناصر، ودراسة العلاقات فيما بينها.. وما إلى ذلك من أمور تتعلق بالعملية الاتصالية وتكاد تغطي علم الاتصال برمته. وهو ما جعل الطروح التي قدمها الباحثون العرب ـ حول كل ما يتعلق بعلم الاتصال ـ تدور على نحو شبه كامل في فلك ما طرحته هذه الدراسات الغربية.

ب ـ اختلال الهدف الذي يسعى إلية خطاب العملية الاتصالية:

في ظل المقدمات سالفة الذكر، كان طبيعياً أن ينحصر هم خطاب العملية الاتصالية في تلمس كيفية بناء أي خطاب ونقله على النحو الذي يمكن هذا الخطاب من تحقيق الأثر الذي يرنو إليه على الوجه الأكمل.

وقد تم تناول شتى أطراف هذه العملية بداية من المرسل، ومروراً ببناء الرسالة، والمستقبل والوسيلة.. وانتهاء برجع الصدى، على النحو الذي يمكن من وضع اليد على انعكاسات كل عنصر من هذه العناصر على تدعيم أو عرقلة الأثر الذي يسعى منشئ الخطاب إلى تحقيقه عبر خطابه[1].

وفي ظل هذا الاهتمام بكيفية بناء الخطاب وتوصيله على النحو المؤثر، وفي ظل الاعتراف بعدم إمكانية الوصول إلى الحق القائم على البرهان، على الأقل في القضايا العامة.. في ظل كل ذلك كان طبيعياً أن يتمحور هم النظرية الاتصالية برمتها ـ وليس فقط هم طروح هذه النظرية عن بنية العملية الاتصالية ـ حول كيفية بناء أي خطاب وتوصيله على نحو مؤثر يحقق الغرض منه.

وهكذا.. فقد غاب عن اهتمام التنظير الخطابي الغربي السعي إلى تلمس سبل تأسيس وبناء ونقل الخطاب الذي يحمل الحق، والذي لا يؤثر إلا عبر الحق. وذلك لأن إمكانية بناء هذا النوع من الخطابات ليس بالأمر الهين، في ظل غياب أية مرجعية يمكن الاحتكام إليها في تقرير ما هو حق مما هو ظن، اللهم إلا في بعض القضايا البسيطة.

وطبيعياً أن تبني مثل هذا الهدف، وهو تتبع كيفية تحقيق التأثير المرجو في أي

---

(١) انظر: محمد عبد الحميد، مرجع سابق، ص ص٦٦، ٨٨.

عملية اتصالية، من قبل الدراسات الاتصالية العربية، هو نوع من تجاوز حقيقة الهدف الذي ينبغي أن تسعى إليه أي عملية اتصالية تقع في المجتمع الإسلامي، ألا وهو الوصول إلى الحق وتحقيق التأثير الذي يليق بهذا الحق في المتلقي.

بالطبع، قد يكون الوصول في بعض القضايا إلى الحق القائم علي أدلة برهانية أمراً عسير المنال، إلا أن هذا لا يمنع أن يكون الهدف الذي ينبغي أن يسعى إليه أي خطاب حول بنية العملية الاتصالية في المجتمع الإسلامي.. هو ترشيد أي عملية اتصالية لكيفية الوصول إلى الحق. . والتأثير عبر هذا الحق.

جـ ـ عدم التمييز بين أثر عناصر العملية الاتصالية في بناء الحق ونقله:

إذا كان هدف أية عملية اتصالية يتمحور حول تحقيق تأثير ما لدى المتلقي، فثمة شرطان رئيسان لا بد من توافرهما حتى يمكن أن يحدث مثل هذا التأثير على النحو الأكمل. الشرط الأول هو: قدرة الرسالة التي يتم طرحها عبر العملية الاتصالية على إحداث التأثير المستهدف والثاني: وصول هذه الرسالة إلى المتلقي على النحو الذي قصد إليه مصدرها.

فقد تكون الرسالة ذات قدرة عالية على إحداث التأثير المستهدف إلا أن مصدرها لا يتمكن ـ لسبب أو لآخر ـ من إيصالها على النحو المرجو، وهو ما يقلل من قدرتها على إحداث الهدف منها، على قدر ما يشوب عملية إيصالها من قصور أو تشويش، وقد تصل هذه الرسالة إلى المتلقي على الوجه الأكمل. . إلا أن ثمة ضعفا يشوب بنيتها يجعلها لا تحقق الهدف المرجو منها، أو ثمة عوامل تتعلق بسيكولوجية المتلقي أو مصداقية المصدر تجعلها تخفق في تحقيق هدفها. . أما أظهر حالات ضعف فرص إحداث تأثير عبر هذه الرسالة، فهي عندما يجتمع عليها ضعف في بنيتها، وقصور في إيصالها. . أما إذا فشل المصدر في إيصالها تماماً، فليس ثمة ما يمكن أن نطلق عليه عملية اتصال خطابي من أساسه.. على النقيض من ذلك فإن أكمل صور العملية الاتصالية، هي تلك التي يكتمل فيها الشرطان: قوة الرسالة، وكمال التوصيل.

وهكذا؛ فأي تنظير يسعى إلى تلمس كيفية إقامة عمليات اتصالية فاعلة لا

محيص أمامه من التصدي لشتى الإشكاليات التي تحول بين بناء رسالة سليمة، أو بين توصيلها علي نحو كامل. وهو ما يعني أن أي تناول لأي عنصر من عناصر هذه العملية ينبغي أن يتمحور حول الدور الذي يلعبه ـ في النهاية ـ في أي من هاتين العمليتين. وأي إخفاق في تتبع هذا الدور الذي يلعبه أي عنصر من عناصر العملية الاتصالية. . يعني بالتبعية إخفاقاً في فهم كيفية بناء عملية اتصالية ناجحة.

والمتأمل في الدراسات الاتصالية يجد أنها اهتمت بتتبع أثر كل عنصر من عناصر العملية الاتصالية في إحداث (التشويش بنوعيه الميكانيكي والدلالي) وأثر هذا التشويش في بناء أو نقل الرسالة على النحو الذي يبتغيه المرسل، بغض النظر عما إذا كانت هذه الرسالة تحمل حقا أم ظناً أم وهماً[1].

وهو ما جعل الفصل هنا بين عملية بناء الخطاب أو نقله يقف اهتمامه عند تلمس أثر هذه العناصر علي بناء الرسالة ونقلها على نحو مؤثر.. دون أن يبالي بالأثر الذي تمثله هذه العناصر على إمكانية تأسيس وبناء المعارف التي تحملها هذه الرسالة على نحو برهاني يمكنها من إدراك الحق. . أو أثرها على نقل هذا الحق دونما تشويش.

---

(١) حول مفهوم التشويش بنوعية وأثره على عملية بناء أو نقل الخطاب انظر:
- م. دي فلور، س. بال روكاخ، مرجع سابق، ص ص١٨٩، ١٩٢.
- برنت روبن، الاتصال والسلوك الإنساني، ترجمة نخبة من أعضاء قسم الوسائل وتكنولوجيا التعليم بكلية التربية (جامعة الملك سعود، معهد الإدارة العامة، ١٩٩٢)، ص ص٩٤، ٩٦.
- محمد عبد الحميد، مرجع سابق، ص ص٦٢، ٦٦.
- عماد حسن مكاوي، ليلى حسين السيد، مرجع سابق، ص ص٥٣، ٦١.
- سمير حسين، الإعلام والاتصال بالجماهير، بدون ناشر، ١٩٨٣، ص ص٤٢، ٤٨.
وثمة من يخلط بين عمليات بناء وتأسس الرسالة وبين عمليات توصيلها. انظر على سبيل المثال:

- karlynk. K. Campbell, Rhetorical Act Op.cit, pp.23, 50.

انظر كذلك ما ذكره «عماد حسن مكاوي وليلى حسين السيد» عن طروح الدراسات الغربية حول عوامل فاعلية العملية الاتصالية وما في هذه الطروح من خلط.
مرجع سابق، ص ص٥٣، ٦١.

ويمكن القول إن العلة التي تقف وراء عدم الالتفاف إلى أثر هذه العوامل علي بناء الحق ونقله هي طبيعة الهدف الذي تسعى إليه الدراسات التي عملت على معالجة بنية العملية الاتصالية، وهو الماثل في بناء ونقل أي رسالة على نحو يحقق التأثير المرجو أياً كانت مادة الرسالة وأياً كانت سبل نقلها، المهم إحداث التأثير سواء أكان التأثير ناجماً عن أمور تتعلق بالمادة التي تقدمها الرسالة، أو عن سمات ما تتمتع بها شخصية المرسل، أو عبر المؤثرات المصاحبة لنقل هذه الرسالة (مؤثرات صوتية أو إيحاءات) أو عبر الزخرفة اللغوية ـ في حالة الرسائل المكتوبة ـ أو عبر تضخيم عرض الرسالة وتكرارها علي نحو ملح، وما إلى ذلك من عوامل تسهم في مزيد من تحقيق التأثير للرسالة.

د ـ تناول عناصر عملية الاتصال الخطابي على نحو مفكك:

ثمة ثلاثة عناصر رئيسة لا خلاف عليها تشكل بنية أية عملية اتصالية هي: المرسل، والرسالة، والمستقبل، وهذا هو التقسيم الذي قدمه أرسطو منذ العصر اليوناني[١]، وثمة عنصر رابع لا يمكن الخلاف عليه، وهو الوسيلة فيما يتعلق بعملية الاتصال الجماهيري، كما أنه لا يمكن الاختلاف على أن ثمة هدفا ما يسعى إليه القائم بالاتصال ويبرر قيامه بهذه العملية الاتصالية برمتها، وثمة رجع صدى يمكن أن يصدر مصاحباً لهذه العملية أو لاحقاً عليها قد يؤدي إلى إحداث تعديل ما في هذه العملية الاتصالية، وثمة ظرف اتصالي زماني ومكاني تدور فيه هذه العملية.. وهكذا؛ ثمة عناصر عدة تتآزر في تشكيل العملية الاتصالية وتحدد بشكل أو بآخر مدى نجاحها أو إخفاقها.

ورغم إمكانية الاتفاق على أن هذه العناصر تشكل في النهاية بنية أو عملية متكاملة تعطي كل عنصر من هذه العناصر سماته حسب الموقع الذي يحتله في هذه البنية، وتحدد لكل عنصر منها دوراً معيناً في الناتج النهائي لهذه العملية، وهو (إحداث الأثر الذي يحقق الهدف الذي تصبو إليه هذه العملية).. على الرغم من إمكانية الاتفاق على ذلك إلا أن عناصر هذه العملية قد تمت دراستها ـ في الغالب ـ

---

(١) حيث قسم عملية الخطابة إلى خطيب وخطاب ومخاطب.
انظر: أرسطو، الخطابة، مرجع سابق، ص١٦.

كما لو كانت جزراً منعزلة وليست ثمة علاقة بنيوية بينها.

فقد حافظ التيار العلمي لبحوث الاتصال الجماهيري كما تقول عواطف عبد الرحمن «رغم تعقيدها المتزايد على الالتزام بمفهوم الاتصال على أنه عملية بلا مضمون، فالمرسل والرسالة والمستقبل والتأثير جميعها ظواهر منعزلة ترتبط ببعضها من خلال علاقة واحدة ومباشرة»[١].

وهو ما جعل الدراسات الغربية تخفق في طرح خطاب متكامل وبرهاني حول هذه العملية الاتصالية كبنية متكاملة.

ذلك لأن تحقيق البرهنة لهذا الخطاب يتطلب:

أ - القراءة البرهانية لملامح أي عنصر من عناصرها على هدى الموقع الذي يحتله من هذه البنية، وعلى هدي الدور الذي يلعبه في تشكيل ملامح غيره من العناصر، وفي تشكيل ملامح البنية برمتها... وطبيعياً أن أي إخفاق في ذلك لن يقدم لنا إلا قراءة مفككة لكل عنصر من عناصر هذه البنية، أو على الأرجح يطرح أمامنا تصورات ظنية حول علاقته بغيره من العناصر.. دون أن تكون هذه التصورات مبنية على قراءة راسخة لهذه البنية.

ب - سلامة المقدمات التي يتم على هداها فهم هذه البنية، وفهم كل عنصر من عناصرها والعلاقات بين هذه العناصر.. بداية من مقدمات التصور الكوني، ومرورا بالمقدمات الإبستمولوجية، وانتهاء بالمقدمات الأيديولوجية والواقع الاجتماعي الذي أفرزته هذه الأيديولوجيا.

جـ - تقدير النتائج التي تترتب على أي خلل يمكن أن يحدث في قراءة هذه البنية - أو في أي من عناصرها - في الفكر الاتصالي الذي ينبثق عما يطرح عن هذه البنية، بل وتقدير مدى اختلال العمليات الاتصالية التي يمكن أن تهتدي بهذه القراءة، وانعكاسات ذلك على دور العمليات الاتصالية في تحقيق الأهداف المجتمعية[٢].

---

(١) عواطف عبد الرحمن، النظرية النقدية في بحوث الاتصال، مرجع سابق، ص١٠١.

(٢) وقد عملت الدراسات الغربية على تجاوز ذلك عبر دراسة بعض العوامل الوسيطة =

وهكذا. . وحتى لو تمكنت الدراسات الغربية من طرح تصور متكامل حول بينة العملية الاتصالية فإن مثل هذا التصور سوف يفتقد إلى البرهانية لكونه ينبني بالأساس على مقدمات غير برهانية.

وهو ما يجعل وضعية الخطاب السائد حول بنية العملية الاتصالية في الدراسات الغربية ـ والتي تنعكس على نحو تلقائي على الدراسات العربية التي تدور في فلكها ـ وضعية تبرز أمامنا خطاباً لا يمكن للنظرية الخطابية الإسلامية الاعتماد عليه في أي حال من الأحوال. وإن كان هذا لا يعني التقليل من إمكانية الإفادة من بعض الطروح التي قدمتها هذه الدراسات ـ أو حتى الدراسات العربية التي تدور في فلكها ـ حول عناصر بنية العملية الاتصالية أو حول تقنيات نقل أية رسالة خطابية بفاعلية وغير ذلك من الطروح، شريطة أن يتم ذلك على هدي التصور المتكامل الذي تطرحه النظرية الإسلامية للخطاب انطلاقاً من المقدمات التي تستند إليها وسعياً إلى تحقيق الغايات التي ترنو إليها.

هذه هي وضعية الخطاب الغربي لبنية العملية الاتصالية. . ومثل هذه الوضعية تجعل أي ادعاء من قبل الدراسات الاتصالية الغربية أو من قبل الدراسات العربية التي تدور في فلكها، بعلمية ما تقدمه حول بنية العملية الاتصالية هو ادعاء لا دليل عليه.

ثم أننا حتى لو افترضنا، جدلاً، أن هذا الخطاب خطاب سليم وقادر على أن يؤدي المهام التي يصبو إليها في ظل التصور الكوني الذي ينتمي إليه، فإن هذا لا يبرر إطلاقاً للعقل المسلم أن يتبنى طروح هذا الخطاب، ويسعى إلى الاهتداء بها في دراسته، وفي ترشيده للعمليات الاتصالية التي تتم في المجتمع الإسلامي الذي يمتلك

= كسيكولوجية الفرد وحراسة البوابة والتي أضافت أجزاء صغيرة من المضمون الاجتماعي تسهم وتساعد على شرح عملية الاتصال في النموذج الخطي البسيط.

ـ المرجع السابق نفسه، ص١٠١.

وفي سبيل تلافي هذا الخلل عملت النظرية النقدية في بحوث الاتصال على النظر إلى عملية الاتصال على هدى السياق الاجتماعي الذي تتأثر به وتؤثر فيه.

انظر المرجع السابق نفسه، ص ص١٠٢، ١٠٥.

تصوراً كونياً مناقضاً للتصور العلماني، وهو ما يجعل أية نتيجة تنبني استناداً إلى النسق العلماني لا يمكن قبولها استناداً إلى النسق الإسلامي.

المطلب الثاني

المقدمات الإسلامية لخطاب العملية الاتصالية

يتطلب بناء خطاب «العملية الاتصالية» في النظرية الاتصالية الإسلامية على نحو يمكن من ترشيد القائم بالاتصال إلى الكيفية التي تمكنه من إدارة العملية الاتصالية بنجاح.. يتطلب بناء هذا الخطاب بصورة تتلافى شتى جوانب القصور والخلل التي تشوب الخطاب السائد حالياً في الدراسات الاتصالية. وذلك عبر الإحاطة الكاملة والبرهانية بشتى المقدمات التي ينبني عليها هذا الخطاب، بداية من مقدمات التصور الكوني، ومروراً بالمقدمات الإبستمولوجية، والأيديولوجية، وانتهاء بمقولات الخطاب الاتصالي السائد ذات الأثر في تشكيل ملامح هذا الخطاب.

وإذا كانت إمكانية بناء هذه المقدمات في الفكر الاتصالي العلماني على نحو برهاني أمراً متعذراً، لقيام مقدماته الرئيسة على أسس ظنية محضة، فإن إمكانية بناء هذه المقدمات على أسس برهانية في التصور الكوني الإسلامي أمر ميسر، ليس فقط فيما يتعلق بالخطابات الكبرى، وإنما أيضاً فيما يتعلق بالخطابات الفرعية التي تنبثق عنها ـ في ظل امتلاك التصور الكوني الإسلامي للوحي الإلهي الذي يمده بالحقائق المطلقة في شتى القضايا التي يمكن أن يقيم عليها منطلقاته، ويحدد عليها غاياته، والملامح الراسخة للوسائل التي يمكن خلالها تحقيق هذه الغايات.

وفي سبيل بناء خطاب العملية الاتصالية على نحو برهاني، لا بد من توافر الخطابات البرهانية التي تعالج منطلقات التصور الكوني الإسلامي، وتعالج الغايات التي يسعى إليها، والوسائل التي يطرحها لتحقيق هذه الغايات.. ثم معالجة مختلف الأبعاد الإبستمولوجية التي يمكن خلالها بلوغ الحق حيال أية قضية من القضايا أياً كان حجمها انطلاقاً من الحقائق المطلقة التي جاء بها الوحي.. ثم معالجة مختلف الأبعاد الأيديولوجية التي تنظر لشتي السبل التي يمكن خلالها تحقيق الغايات التي جاء الإسلام لتحقيقها في هذا الوجود (سياسية، اقتصادية اجتماعية، اتصالية أو

إعلامية).. ثم تحديد الدور الذي ينبغي أن تضطلع به شتى الوسائل الاتصالية في المجتمع الإسلامي في تحقيق الغايات الإسلامية.. وعلى هدي كل ذلك يمكن تأسيس «بنية العملية الاتصالية» على نحو برهاني قادر على ترشيد العمليات الاتصالية التي تتم في المجتمع الإسلامي إلى الأهداف التي تصبو إليها.

ولا مراء أن افتقار أي من المقدمات التي يمكن على هداها بناء خطاب العملية الاتصالية لشرط البرهنة، يعني بالتبعية عدم إمكانية بناء هذا الخطاب على نحو برهاني، ولا تعدو حينها طروحه أن تكون طروحاً ظنية.. وهو ما يعني عدم قدرة أية عملية اتصالية تهتدي به على تحقيق الأهداف التي تصبو إليها.. على قدر الخلل الكامن في طروح هذا الخطاب.

وفي ضوء استعراضنا لجوانب الخلل التي يشوب مقدمات الخطاب التي طرحته الدراسات العلمانية حول العملية الاتصالية، وجوانب الخلل في بنية هذا الخطاب.. يمكن القول إن التأسيس البرهاني لطروح الخطاب الإسلامي حول بنية العملية الاتصالية يتطلب مراعاة عدة شروط، حتى يتلافى مثل ذلك الخلل.. هذه الشروط هي:

أ ـ الإلمام التام بالمقدمات التي ينبني عليها خطاب العملية الاتصالية:

حتى يمكن للخطاب الذي تطرحه النظرية الإسلامية حول بنية العملية الاتصالية أن تتحقق له البرهنة أو حتى الاقتراب منها، فلا بد من الإلمام التام والبرهاني بهذه المقدمات على نحو يتدرج في البرهنة من المقدمات الأم، إلى المقدمات الفرعية، إلى المقدمات الثانوية، وصولاً إلى مقولات بنية العملية الاتصالية ذاتها.

وأي إخفاق في الإحاطة بشتى المعطيات التي تتعلق بأية مقدمة من هذه المقدمات علي نحو كامل، أو الانتقال من أيٍ من هذه المقدمات إلى النتائج التي تلزم عنها علي نحو غير برهاني، يعني حدوث اختلال في سلسلة التأسيس البرهاني لخطاب العملية الاتصالية.. وهو ما يجعل الطروح التي يمكن الخلوص إليها حول بنية العملية الاتصالية، أو حول أي عنصر من عناصرها طروحاً ظنية على قدر هذا الإخفاق.

ب ـ النظر إلى العملية الاتصالية على أنها بنية متكاملة:

لما كانت العملية الاتصالية بنية متكاملة يقع بين أطرافها التأثير والتأثر.. فإنه يصعب وضع اليد على أي عنصر من عناصرها على نحو متكامل دون وضع اليد على علاقته بالعناصر الأخرى في هذه العملية. ووضع اليد على الموقع الذي يحتله في هذه العملية، وما إذا كان يحتل موقع المقدمة، أو يحتل موقع النتيجة، أو يمثل نتيجة ومقدمة في الآن نفسه.. وفي كل الحالات فإن عمليات الاتصال هذه تقع في ظل إطار أعلى تعد هي نفسها نتيجة له.. فهي لا تعدو أن تكون وسيلة لغاية ما، وهو ما يعني أن هذه الغاية تقع موقع المقدمة التي تنجم عنها العملية الاتصالية برمتها.

جـ ـ تلمس سبل بناء الحق وإيصاله:

جاء الإسلام لإعلاء الحق في هذا الوجود؛ فالحق هو السبيل الوحيد الكفيل بإحراز الغايات التي بشر بها هذا الدين في الدنيا والآخرة. ولا يمكن إدراك هذه الغايات على نحو مطلق إلا عبر إدراك الحق المطلق، وكلما أصبحت إمكانية الوصول إلى هذا الحق المطلق أمراً متعذراً كلما تعزز تحقيق الغايات التي جاء الإسلام لتحقيقها في هذه الحياة. ومثل هذه الحقيقة هي التي جعلت القرآن يصف الإسلام في مواضع أربعة على أنه دين الحق في قوله تعالى ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٣]، ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [الفتح: ٢٨]، ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ [الصف: ٩].

وهكذا.. فالإسلام «دين الحق» لا الهوى ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠، ٤١]، ودين الحق لا الظن ﴿...وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨] لذا فقد كان حريا به أن يصبح " الدين الحق"

وطبيعياً أن أي مسلم لا يتحرى في كلامه قول الحق، ولا يتحرى في أفعاله ما

يمليه عليه هذا الحق هو شخص ذو إسلام منقوص على قدر بعده عن التحلي بهذا الحق الذي هو الدين الذي جاء الإسلام به.

ومثل هذه الحقيقة تفرض على الفكر الاتصالي الإسلامي السعي إلى ترشيد أي مسلم، إلى الكيفية التي يمكن خلالها تأسيس وبناء أي خطاب يطرحه على نحو يمكنه من إدراك الحق، وإلى كيفية إيصال هذا الحق على النحو الأمثل، والتأثير في متلقيه عبر هذا الحق.. وتفرض عليه أن يرشد أي مسلم يقع موقع المتلقي في أية عملية اتصالية إلى الكيفية التي تمكنه من أن يتحرى الحق في ما يتعرض له من خطابات، وأن ينأى بنفسه عن أي ميل قد يحول بينه وبين قبول الحق، أو قد يدفعه إلى قبول ما ليس بحق.

وهكذا.. فإن مثل ذلك الدور يفرض على النظرية الإسلامية للخطاب هدفاً مغايراً ـ تتمحور حوله طروحها للخطاب الذي يتعلق ببنية العملية الاتصالية ـ عن الهدف الذي تتمحور حوله طروح النظريات الغربية، وإن كان هذا لا يمنع من الإفادة من أي طرح تقدمه هذه النظريات، يسهم في تدعيم ذلك الهدف.

د ـ الفصل بين أثر عناصر العملية الاتصالية في بناء الحق ونقله:

إذا كانت طبيعة الهدف الذي تسعى الدراسات الاتصالية الغربية إلى تحقيقه ـ وهو التأثير ـ لم تستدع الفصل بين أثر عناصر العملية الاتصالية في بناء الخطاب أو نقله، إلا في الحدود التي تضمن سلامة إيصال ما يريد المرسل إيصاله إلى المستقبل.. فإن طبيعة الهدف الذي تسعى إليه النظرية الإسلامية للخطاب ـ وهو تأسيس وبناء ونقل الخطاب الذي يحمل الحق ـ تجعل هذا الفصل أمراً لا مناص منه. حتى يمكن تلافي أي أثر يمكن أن يحدثه أي عنصر من هذه العناصر في الحيلولة دون وصول هذا الخطاب إلى الحق، أو الحيلولة دون نقل الخطاب الحق على النحو الأمثل إلى الجمهور المستهدف[1].

---

(١) وقد عملت الدراسة على تلمس أثر كل أطراف العملية الاتصالية على تأسيس وبناء أي خطاب على نحو برهاني في الفصلين الثاني والثالث من الباب السالف.

بل ثمة أمر لا بد أن تعالجه النظرية الإسلامية للخطاب، وهو وضع تصور دقيق للمعايير التي يمكن خلالها إعطاء أولوية لبناء وطرح خطاب ما على غيره من الخطابات.. حتى لا يتم بناء وطرح خطاب ما حيال قضايا جزئية على حساب إهمال قضايا كلية.. وحتى لا يحتل خطاب ما مساحة من الاهتمام تفوق خطاباً أخر يعلوه في الأهمية.

فلا يكفي فقط مراعاة مدى كون الخطاب يحمل حقا وإنما ينبغي ـ أيضاً ـ مراعاة مدى أولوية الضرورة التي يعالجها هذا الخطاب عن غيرها من الضرورات.

ذلك لأنه إذا كان ثمة خلل يمكن أن يحدث عند الاهتداء بخطاب مختل.. فإن اختلال المعيار الذي نعاير به مدى أولوية بناء وطرح خطاب (يحمل الحق) على بناء وطرح خطاب أخر يحمل أيضاً حقاً، على نحو يقلل من شأن قضية على حساب أخرى أو حق على حساب آخر.. يحمل ضرراً يصيب الأمر الأكثر أهمية والأقل في الاهتمام على نحو يصعب إنكاره. وهو ما يجعل هذا الخلل قد لا يغاير ـ في النتائج التي تنبني عليه ـ النتائج التي تنبي على الإخفاق في الوصول إلى الحق ذاته.

المبحث الثاني

سبل بناء خطاب العملية الاتصالية على نحو برهاني

لما كانت أية عملية اتصالية هي في النهاية وسيلة لتحقيق هدف ما[1]. وهو ما يعني أن مثل هذا الهدف هو العامل الرئيس الذي ينبغي أن تتشكل ملامح هذه العملية ـ بل وملامح الدور المنوط بكل عنصر من عناصرها ـ على النحو الذي يمكن من إحرازه.. ولما كانت الأداة الرئيسة التي يتم خلالها تحقيق هذا الهدف هي الخطاب (الرسالة) التي يتم إيصالها عبر هذه العملية (من قبل مرسل ما إلى مستقبل معين باستخدام وسيلة ما).. فإن هذا يعني أن أي خلل في بناء الخطاب من قبل المرسل، أو في إمكانية نقله بكفاءة عبر الوسيلة المناسبة إلى المستقبل، يؤدي حتماً إلى اختلال ما يتحقق من الهدف المبتغي. وهو ما يجعل الهم الرئيس في تناول أي عنصر من العناصر التي تشكل ملامح هذه البنية، هو النظر إلى ما يملكه هذا العنصر من تأثير على بنية ذلك الخطاب أو على نقله[2].

وثمة وضعية تحدد الهدف الذي ينبغي أن تسعى العملية الاتصالية برمتها لتحقيقه، هذه الوضعية غالباً ما تكون أمراً سابقاً على عملية الاتصال، وهي ما يستدعي إجراء عملية الاتصال من قبل المرسل حتى يحدث تغيراً ما فيها.. هذه الوضعية هي ما اتفق علماء الخطابة المحدثين مع «بتزر» على التسمية التي أطلقها

---

(١) الهدف لفظ يعبر به عن الغاية التي توجه إليها جهودنا.
محمد منير حجاب، نظريات الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص١٣٦.

(٢) ويؤكد ذلك ما يخلص إليه «محمد عبد الحميد» من أن كل الجهود النظرية والتجريبية التي ظهرت في النهاية في شكل نموذج أو نظرية أو تعميمات بحثية وكانت محور اتفاق أو اختلاف، كانت تستهدف في النهاية الإجابة على سؤال واحد خاص بقدرة الرسالة الإعلامية ـ المنتج النهائي ـ على تحقيق أهداف العملية الإعلامية بشكل عام».
ـ محمد عبد الحميد، مرجع سابق، ص٣١١.

عليها، وهي «الموقف الخطابي» هذا الموقف الخطابي يحمل بين جنباته ضرورة خطابية. . هذه الضرورة لا تعدو أن تكون فجوة بين ما هو كائن وبين ما ينبغي أن يكون، والأداة التي تمكن من تجسير هذه الفجوة هي الخطاب.

وهكذا؛ فالهدف الذي يبرر أية عملية اتصالية لا يمكن فهمه إلا في ضوء فهم الموقف الخطابي الذي يستدعيها.. والعملية الاتصالية لا يمكن فهمها إلا في ضوء هذا الهدف. . والأداة الرئيسة التي يمكن خلالها تحقيق هذا الهدف هو الخطاب. وحتى يتسنى لهذا الخطاب أن يحقق الهدف الذي يصبو إليه لا بد أن ينبني من قبل منشئه ـ الذي يقوم بدور القائم بالاتصال في هذه العملية ـ على نحو سليم، وأن يتم نقله بأعلى كفاءة ممكنة. وهو الأمر الذي لن يتحقق دون إحاطة منشئ الخطاب بكل العوامل ذات الأثر في إحراز هذين الهدفين (بناء الخطاب وإيصاله).

والمتأمل في العوامل ذات الأثر في تحقيق هذين الهدفين يجد أن منها ما يتعلق بمنشئ الخطاب نفسه، ومنها ما يتعلق بالمستقبل، ومنها ما يتعلق بالوسيلة الاتصالية، ومنها ما يتعلق بالظرف الاتصالي، ومنها ما يتعلق بالأثر المتحقق وبكيفية معرفة هذا الأثر. وانعكاساته على معارف المتلقي أو اتجاهاته أو سلوكه.

وهكذا فأي خطاب حول بنية العملية الاتصالية على نحو متكامل ينبغي أن يحيط ـ بالإضافة للمقدمات السالفة الذكر ـ بأمرين يعدان بمثابة مقدمتين مباشرتين تشكلان الملامح التفصيلية لأية عملية اتصالية هما: **العلة التي تستدعي قيام أية عملية اتصالية**، والنتائج التي تترتب على أية عملية اتصالية:

وعلى ضوء ذلك يتم تلمس ملامح بنية العملية الاتصالية التي تتشكل على هدي الموقف الخطابي المعطى، على النحو الذي يمكن من الوصول إلى النتيجة المأمولة من هذا التدخل. ثم تحديد الموقع الذي يحتله كل عنصر من العناصر في تشكيل هذه البنية، والدور الذي يلعبه في إنجاز المهام المنوطة بها.

وفيما يأتي نستعرض هاتين المقدمتين **(العلة التي تستدعي قيام أي عملية اتصالية، والنتائج التي تترتب عليها) في مطلب أول ثم نليه** باستعراض عناصر العملية الاتصالية في مطلب ثان.

المطلب الأول

المقدمات المباشرة لخطاب العملية الاتصالية.

أولاً: العلة التي تستدعي قيام أية عملية اتصالية:

تتمثل هذه العلة في الموقف الخطابي والذي هو مزيج من الأشخاص، والأحداث والموضوعات والعلاقات التي تشكل ضرورة واقعة بالفعل أو محتملة الوقوع، والتي يمكن التصدى لها بشكل كامل أو جزئي إذا ما تم الاستعانة بالخطاب في هذا الموقف[١].

وهكذا.. ثمة ضرورة ما تقع من أي موقف خطابي موقع القلب هذه الضرورة الخطابية ـ كما أشرنا سلفاً ـ هي «قصور ما، أو خلل، أو عائق، أو شيء ما ينبغي أن يقع، أو شيء ما ينبغي أن يكون. ولا تعد الضرورة هنا خطابية إلا إذا كان ثمة إمكانية ما لإحداث تعديل فيها»[٢].

وقد ذهب كل من «ماري كريت، واكزايو» إلى أن الضرورة لا تعدو أن تكون تساؤل أو تساؤلات الجمهور التي ثمة حاجة للإجابة عليها[٣].

وعلى الرغم من أن ثمة اختلاف لا يمكن أن ينكر بين الضرورات من مجتمع لآخر أو من ثقافة لأخرى بل وربما من فرد لآخر، فإن ثمة معياراً كلياً يظل المحدد لما هو ضرورة، أو بمعني آخر لما هو فجوة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، هذا المعيار هو التصور الكوني السائد في مجتمع أو ثقافة أو حضارة ما، والذي يتم على هداه تقدير ما يعد فجوة بين ما هو كائن وبين ما ينبغي أن يكون في أي أمر من الأمور، وتقدير الغايات التي يمكن تحقيقها من التعامل مع هذا الأمر، والوسائل التي تمكن من تحقيق هذه الغايات.

وهو ما يعني ـ بالنسبة للنظرية الخطابية الإسلامية ـ أن أي فهم لحقيقة

---

(١) Lioyd Bitzer, Op.cit, p.6.

(٢) Ibid, p.6.

(٣) Grrret Mary and Xiaosui Xiao, Op.cit, pp.39.

الضرورات التي يمكن معالجتها عبر العمليات الاتصالية، لا يمكن أن يتم إلا على هدي فهم حقيقة التصور الكوني الإسلامي (منطلقاته، غاياته، وسائلة)، وفهم حقيقة الواقع الذي يعيشه المجتمع المسلم والإنسان المسلم، ومدى الفجوة بين ما هو كائن في هذا الواقع، وما ينبغي أن يكون.

ولما كانت ثمة اختلافات بين هذه الضرورات في أهميتها وفي حجمها وفي امتداداتها الزمانية أو المكانية.. فإن ذلك يجعل كل ضرورة من هذه الضرورات تتطلب سمات خاصة في الخطاب الذي يتصدى لها، وتتطلب ـ من ثم ـ سمات خاصة في طبيعة العمليات الاتصالية التي يمكن خلالها بناء وطرح هذه الخطابات.

وعلى الرغم من هذه الاختلافات، إلا أن ثمة معايير عامة ينبغي أن يتم تحديدها من قبل النظرية الخطابية وعلى نحو راسخ، حول كيفية تحديد أي ضرورة أو حول كيفية التصدي لها.. وأي غياب لهذه المعايير يعني اختلال معايرة ما هو فجوة أو إشكالية من عدمه، وهو ما يعني اختلال العملية الاتصالية التي يمكن أن تنبني على هذه الضرورة برمتها.

كما أن وجود هذه المعايير دون استنادها إلى أساس برهاني راسخ، يؤدي إلى عدم تمكن هذه المعايير من إلزام أي مسلم ـ يتلقى خطاباً عن هذه الضرورة ـ بكل ما يمكن تقريره على هدي هذه المعايير عما هو ضرورة، أو عما هو علاج لهذه الضرورة، وهو ما يفتح الباب للخلاف وتشتيت الحركة، وربما حدوث صراع فيما بين المسالك التي تري الضرورة من زوايا متغايرة أو متناقضة.

وعموماً، فإن التصور الأمثل الذي يمكن من بناء ونقل الخطاب القادر على التصدي للضرورات التي تقع في المجتمع المسلم، هو ذلك التصور الذي يمكن أية عملية اتصالية من بناء ونقل الخطاب الذي يحمل الحق.

أما في حالة القضايا التي يعد فيها الوصول إلى الحق القائم علي البرهان أمراً متعذراً، وكل ما يمكن أن يطرح حيالها يدخل في نطاق الاحتمالات أو الطروح الظنية.. فينبغي وضع تصور يمكن القائمين على إدارة هذه العمليات الاتصالية من

تلافي السلبيات التي تنجم عن الإخفاق في الوصول إلى الحق حيال القضية محل الاهتمام، سواء في التطبيق العملي أو في ما ينبني عليها من نتائج فكرية.

ثانياً: النتائج التي تترتب على أية عملية اتصالية:

ينبغي أن يحيط أي تنظير للعملية الاتصالية بطبيعة النتائج التي يمكن أن يخلفها أي اختلال أو قصور فيما يطرحه ـ حول سبل بناء ونقل أي خطاب على النحو المأمول ـ من اختلال في العمليات الاتصالية التي تهتدي بهذه الطروح المختلة.

ولا مراء أن هذه النتائج قد تكون نتائج خطرة.. ذلك لأن ما ينبني على الاهتداء بها هو الفشل في بناء وإيصال خطابات تحمل الحق القادر على التصدي للمشكلة التي يعالجها على نحو جذري. وما يعنيه ذلك من أن ثمة خللاً ما سوف يلحق بمعارف أو اتجاهات أو مسالك المتلقي الذي يعتنق ما يطرحه هذا الخطاب.

أما الإشكالية الكبرى فتبرز عندما يكون الخطاب المطروح خطاباً يعالج قضية ما من القضايا الأم التي تعد مقدمات لغيرها من قضايا.. ذلك لأن أي خلل في ما يطرح حول هذه القضية سوف يتبعه خلل حتمى فيما ينبني عليها من قضايا، وفيما ينبني على هذه القضايا من آثار في أرض الواقع.

وقد يخلف الخطاب المختل بالإضافة إلى ذلك اختلافاً حول ما يطرحه، وهو ما قد يؤدي إلى شق الصفوف في مواطن لا مجال فيها للشقاق.

ولعل مثل هذا الأثر الجلل لأي خطاب يطرح حيال أية قضية من القضايا في المجتمع الإسلامي هو الذي جعل الإسلام يؤكد على ضخامة المسؤولية التي يتحملها أي إنسان مسلم عبر تلفظه بأي كلمة ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [الأحزاب: ٧٠]، ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [إبراهيم: ٢٤].

وهكذا وحتى يمكن أن يحقق الخطاب الذي يُنظر لبنية العملية الاتصالية الأثر المرجو منه، لا بد أن يسعى إلى تلمس السبل التي يمكن خلالها لهذه العملية بناء الخطاب الحق، وطرح هذا الحق على نحو دقيق، فهو الأمر الوحيد الذي يكفل لأية عملية اتصال خطابي تحدث في المجتمع الإسلامي سلامة النتائج التي تنبني عليها.

المطلب الثاني

عناصر عملية الاتصال الخطابي

ينبغي تناول عناصر عملية الاتصال الخطابي حسب الموقع الذي يحتله كل عنصر من هذه العناصر في بنيتها.

وإذا تأملنا مواقع هذه العناصر نجد أن الهدف ـ الذي يقف وراء إقامة أية عملية اتصالية والذي يبرر أي جهد يبذل في بنائها ـ يعد العامل الحاسم في تشكيل ملامح هذه البنية وهو ما يجعله محور بنية العملية الاتصالية[1].

يلي هذا العنصر المحوري في الأهمية الأداة التي يمكن خلالها تحقيق هذا الهدف، وهي **الرسالة الإعلامية (الخطاب)**. ثم تأتي العوامل التي تؤثر في بنية الرسالة أو في نقلها. وبالطبع يحتل العنصر الذي يؤثر في مرحلتي البناء والنقل مكانه أهم في بنية العملية الاتصالية من مكانة العنصر الذي يؤثر فقط في مرحلة واحدة من هاتين المرحلتين.

ويأتي على رأس هذه العوامل **المرسل أو القائم بالاتصال**، والذي يعد العنصر الرئيس في تقرير الهدف من الاتصال، وفي تأسيس وبناء ونقل الخطاب القادر على حمل الحق الذي ينجز هذا الهدف.

ثم يأتي **المتلقي** والذي يعد إحداث تأثير ما فيه عبر الحق الذي يحمله الخطاب الهدف الذي يقف وراء العملية الاتصالية برمتها، وهو ما يتطلب الإحاطة بشتى العوامل ذات الأثر في قبول المتلقي للحق الذي تحمله الرسالة أو إعراضه عنه.

ثم يأتي **الظرف الاتصالي** الذي يؤثر في تحديد المعارف أو الأحكام التي ينبغي طرحها عبر الخطاب، على النحو الذي يجعلها قادرة على التصدي للقضية الخطابية

---

(١) فالشخص لا يستخدم الخطابة ليسمع نفسه يتحدث وإنما ليحصل على استجابة معينة من جمهوره.

- Lester Thonssen and A. G. Baird, Speech Criticism (N Y: Ronald Press. Co. 1948), p.5.

في ظل الظروف المعطاة، كما يحدد الوسيلة التي تناسب نقل هذا الخطاب وزمن هذا النقل ومكانه.

ثم تأتي **وسيلة نقل الخطاب من المرسل إلى المتلقي**، والتي تعد ذات أثر في الشكل الذي ينبغي أن تأخذه الرسالة حتى تناسب هذه الوسيلة، وذات أثر كبير في كفاءة نقلها على النحو المرجو، غير أن الوسيلة لا تؤثر في المضمون (الحق) الذي ينبغي أن تحمله الرسائل التي تبثها.

ثم يأتي **التأثير المتحقق** بالفعل من العملية الاتصالية، وثمة إمكانية لحسم التأثير المتحقق عبر القدرة على الوصول إلى الحق الساطع وعبر نقله على نحو لا لبس فيه.

ثم يأتي **رجع الصدى** والذي يتم عبره قياس ما تحقق من تأثير في أرض الواقع، وما إذا كانت ثمة فجوة بين التأثير المأمول وبين ما تحقق فعلاً من أثر، وعلة هذه الفجوة.. وهو الأمر الذي يمكن على هداه تقرير سبل تلافي هذه الفجوة.

وفيما يأتي نتناول الكيفية التي يمكن للنظرية الخطابية الإسلامية أن تتناول علي هداها الموقع الذي يحتله كل عنصر من هذه العناصر في بنية العملية الاتصالية، والدور الذي يضطلع به في تشكيل ملامح هذه العملية الاتصالية.

١ ـ الهدف من الاتصال:

أشرنا سلفاً إلى أن الهدف من أية عملية اتصالية هو التصدي إلى ضرورة ما تقع في المجتمع الإسلامي سواء اتصلت بالمجتمع برمته أو ببعض أجزاءه أو ببعض أفراده، سواء تعلقت بقضايا معرفية أو بقضايا عملية.. وقد تستدعي الضرورة بناء أو هدم أمر ما، أو إحداث تعديل أو تغيير أو تطوير في أمر قائم. وفي كل الحالات فلا ينبغي لأية عملية اتصالية تسعى إلى معالجة ضرورة ما في المجتمع الإسلامي أن تند عن الأهداف (الغايات) التي جاء الإسلام لتحقيقها في هذا الوجود.

لذا، ينبغي أن تكون هذه الغايات هي المعيار الذي يتم على هداه تحديد الأهداف المباشرة التي تسعى أية عملية اتصالية يقوم بها أي مسلم إلى تحقيقها.. ومثل هذا الأمر يستدعي أن يكون ثمة مخطط متكامل وقائم على أسس برهانية

للغايات الإسلامية، بداية من الغايات الكلية، ومرورا بالغايات العامة، وانتهاء بالغايات الفرعية والجزئية.. حتى يمكن لأية عملية اتصالية أن تحدد هدفها التي تسعى إليه على نحو سليم.

ولا مراء أن أي قصور في التحديد الدقيق لأي هدف اتصالي لن تجدي معه سلامة الخطاب الذي يمكن أن يحقق هذا الهدف القاصر أو كفاءة نقله إلى الجمهور.

كما أن ثمة ضرورة لمراعاة الأولوية بين الأهداف التي يمكن تحقيقها عبر العمليات الاتصالية، حتى لا يتم الاحتفاء بأمر قليل الشأن على حساب أمر أو أمور جلل.. وهو ما قد يجعل العمليات الاتصالية التي تتم في هذه الحالة ـ ومهما تحقق لها من مقومات النجاح ـ عمليات تتم في الزمان الخاطئ أو في المكان الخاطئ.

وهو الأمر الذي يفرض أن تمتلك النظرية الإسلامية للخطاب معياراً يمكن من الإدراك الكامل لطبيعة الأهداف الإسلامية وطبيعة التفاوت فيما بينها في الأولوية.

٢ ـ الرسالة أو الخطاب:

يحتل الخطاب موقعاً جوهرياً في بنية العملية الاتصالية، لكونه الوسيلة الرئيسة التي يتحدد على ضوئها مدى إمكانية تحقيق الهدف من العملية الاتصالية برمتها من عدمه.

وهذا ما يستلزم النظر إلى بقية عناصر العملية الاتصالية في ضوء الأثر الذي تلعبه في تشكيل المعارف التي يحملها هذا الخطاب أو في نقله.

ولما كانت طبيعة الأهداف التي يسعى إليها الإسلام في هذا الوجود لا يمكن إحرازها إلا عبر إدراك الحق، والحق الكامل، فإن هذا يعني أن الهم الرئيس الذي ينبغي أن يتمحور حوله أي خطاب يسعى إلى تحقيق هدف ما من أهداف الإسلام.. هو كيفية الوصول إلى الحق في أية قضية من القضايا التي ثمة ضرورة ما للتصدي لها.

ومثل هذه النتيجة تفرض علي خطاب العملية الاتصالية أن يسعى إلى معالجة أمرين يتعلقان بالخطاب أو الرسالة الإعلامية.

الأمر الأول: كيفية بناء أي خطاب على النحو الذي يمكنه من إدراك الحق المأمول وليس الظن.

الأمر الثاني: كيفية نقل الحق الذي يحمله هذا الخطاب دونما تحريف.

ولما كان الحق لا يمكن الوصول إليه إلا عبر بناء أي خطاب علي نحو برهاني، وهو الأمر الوحيد الكفيل بإلزام المتلقي بالنتائج التي ينتهي إليها.. فإن هذا يعني ضرورة تمحور هم التنظير الخطابي حول كيفية تأسيس وبناء أي خطاب إسلامي على نحو برهاني.. وليس حول كيفية تأسيس وبناء الخطاب القادر على تحقيق التأثير المرجو، كما هو الحال في الدراسات الاتصالية القائمة.

ويتطلب ذلك تلمس شتى العوامل التي قد تحول بين منشئ الخطاب وبين إمكانية بناء خطابه علي نحو برهاني، سواء تلك التي تتعلق بطبيعة القضية التي يتناولها هذا الخطاب، أو تلك التي تتعلق بأي عنصر من عناصر الموقف الخطابي.. وكذلك تلمس العوامل التي تتعلق بالشكل الأمثل الذي ينبغي أن يأخذه الخطاب الذي يحمل ذلك الحق، وذلك على النحو الذي يتماشى مع معطيات الموضوع والجمهور والوسيلة وشتي ما يتعلق بالموقف الاتصالي.

وعموماً فالشكل يكون سليماً عندما يشبع أو يحقق الحاجة التي من أجلها خلق[1].

وهكذا.. تعد طبيعة الهدف الذي يصبو أي خطاب إسلامي إلى تحقيقه المحور الذي يحدد كيفية تلمس شتى عناصر العملية الاتصالية.

٣ ـ المرسل (القائم بالاتصال):

في ضوء المقدمات السابقة تتبدي لنا أن المعالجة التي ينبغي أن تتم للمرسل كعنصر رئيس من عناصر العملية الاتصالية في المجتمع الإسلامي ينبغي أن تتمحور حول أمرين هما:

---

(١) Sonya, K. Foss, Karen A. Foss and Robert Trapp, Op.cit, p.164.

أ - كيفية تحديد المرسل للضرورة الخطابية، وللأولية التي تمثلها على ما دونها من ضرورات على نحو سليم، ولسبل تأسيس وبناء الخطاب المتعلق بهذه الضرورة على نحو برهاني.

ب - كيفية نقل هذا الخطاب على نحو سليم من قبل المرسل.

ويتطلب تحقيق ذلك دراسة القدرات التي يشترط أن يتحلى بها أي مسلم - يقوم ببناء ونقل خطاب ما في المجتمع الإسلامي والمعارف التي ينبغي أن يلم بها[1].

سواء تلك المعارف التي تتعلق بكيفية بناء الخطاب الذي يحمل الحق الذي لا خلاف عليه وما يتطلبه ذلك من إحاطة تامة بشتى المقدمات ذات الصلة بالقضية التي يعالجها خطابه، ودراية بشتى المعطيات التي تشكل ملامح القضية محور الخطاب، وقدرة علي الانتقال من كل هذه المعطيات إلى النتائج على نحو منطقي سليم، ثم كيفية بناء كل ذلك في قالب لغوي واضح بالنسبة للجمهور المستهدف.

أو سواء تلك المعارف التي تمكنه من الوعي بسبل توصيل خطابه هذا على النحو الأمثل. والوعي بشتى العوامل التي يمكن أن تعوق هذا التوصيل سواء تلك

---

(١) ثمة اهتمام واضح من قبل دراسات عربية كثيرة بالسمات التي ينبغي أن يتحلى بها القائم بالاتصال المسلم (الداعية) انظر على سبيل المثال:

- محيي الدين عبد الحليم، «الإعلام الإسلامي: الأصول والقواعد والأهداف» في ندوة الإعلام الإسلامي بين تحديات الواقع وطموحات المستقبل الذي عقدت بمركز صالح عبد الله كامل بجامعة الأزهر في الفترة من ٣ إلى ٥ مايو ١٩٩٢ ص ص٦٦، ٦٩.
- علي محفوظ، هداية المرشدين إلى طرق الوعظ والخطابة، طبيعة ٤ (القاهرة: دار الاعتصام، دون تاريخ) ص ص٨٧، ١١٥.
- حسين عيسى عبد الظاهر، فصول في الدعوة الإسلامية، (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٥) ص ص١٨٩، ١٩٣.
- عبد الله شحاتة، الدعوة الإسلامية والإعلام الديني، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦)، ص ص٢٢، ٢٧.
- محمد زين الهادي، علم نفس الدعوة، (القاهرة كان الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٥)، ص ص١٤٦، ١٥١.

التي تتعلق بشخصه[1]، أو بسمات جمهوره وخصائصهم، أو بالوسيلة التي تتم خلالها عملية الاتصال، أو بالظرف الاتصالي المحيط، أو بسبل قياس رجع الصدى، وما إلى ذلك من أمور قد يؤدي عدم الإحاطة بها إلى حدوث إخفاق ما في توصيل الخطاب البرهاني الذي يملكه.

كذلك ينبغي أن تكون ثمة إحاطة لدى القائم بالاتصال بمدي المسؤولية التي يتحملها، قِبل دينه ومجتمعه، ومدى ما يترتب على أي إخلال في الواجبات المنوطة به من أثار تصيب كل ما ينبني على ما تطرحه رسائله المختلة، وهو الأمر الذي لن يمر دونما عقاب.. وما يترتب على معاناته في الوصول إلى الحق من ثواب[2].

٤ ـ المستقبل (المتلقي):

يحتل المستقبل دوراً محورياً في عملية الاتصال، حيث إن هدف عملية الاتصال ينصب في النهاية على إحداث تأثير ما في معارفه أو أفكاره أو اتجاهاته أو مسالكه، وقد يكون الهدف من الرسالة تحقيق غاية تصب في صالح هذا المتلقي، أو في صالح المرسل، أو في صالحهما معاً، أو تحقيق هدف ما يتعلق بطرف ثالث. . وفي كل الحالات فإن تأثير العملية الاتصالية يتجلى في النهاية في بناء أو هدم أو تغيير أو تطوير أو تدعيم أو تعديل معارف أو أفكار أو اتجاهات أو سلوك المتلقي، حيال الأمر محور اهتمام الخطاب، الذي يتم نقله إليه عبر العملية الاتصالية.

وطبيعياً أن أي هدف تسعى إليه العملية الاتصالية لن يتحقق منه شيء ما لم يحدث الخطاب الذي يطرح خلالها الأثر المرجو منه في سلوك المستقبل أو «المتلقي» أو فكره.

---

(١) حول العوامل ذات الأثر على قدرات المرسل الاتصالية انظر:
منى سعيد الحديدي، سلوى أمام علي، الإعلام والمجتمع، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٤)، ص ص٧٥، ٨١.

(٢) يقول محمد الغزالي «إنها لجريمة قتل عمد أن تنتمي إلى الإسلام ثم لا تحسن فهمه ولا عرضه ولا العمل به ولا الدفاع عنه، والقدر لا يترك هذه الجرائم دون قصاص فهل نحسن العمل قبل أن نؤخذ بجريرتنا».
ـ محمد الغزالي، هموم داعية، مرجع سابق، ص٨٧.

وهو ما يعني أن أي خطاب حتى يكتب له النجاح، لا بد له أن يراعي كيفية إحداث التأثير المستهدف في المتلقي عبر ما يحمله من معارف أو أحكام. وما إذا كان ثمة أمر يحول بين هذا الخطاب وبين الوصول إلى المتلقي على نحو كامل، وهو ما يتطلب الإحاطة بشتى العوامل التي تتعلق بالمتلقي، والتي قد تحول دونه ودون استقبال هذه الخطاب على النحو المرجو سواء أتعلقت هذه العوامل بطبيعة المتلقي ذاته (السن، التعليم، الجنس، الوظيفة، الدخل، مستوى المعيشة. . . الخ) أو بطبيعة القضايا التي يهتم بها، أو بسمات المرسل الذي يمكن أن يتقبل منه المتلقي الخطاب دونما وجل[1]. أو بالوسيلة المثلى التي يمكن خلالها الوصول إلى هذا المتلقي على نحو أمثل. . أو ما إلى ذلك من عوامل تحول دون وصول الخطاب على النحو المرجو لهذا المتلقي[2].

---

(١) لا مراء أن إثارة القائم بالاتصال لعاطفة الجمهور (فيما يتعلق بالقضايا العامة) بمحتوى الحق الذي يقدمه عبر أدائه الجياش بالأحاسيس، تخلق قناعة لدى المتلقي أن المتحدث يؤمن بشدة بما يقول، ولو كان إيمانه بهذا الأمر زائفاً ما انفعل به على هذا النحو، وبهذا القدر. وهذا ما قد يجعله يتحرك لقبول ما يقول، حتى لو كانت قدرة هذا القائم بالاتصال على طرح الحجج التي تؤيد هذا الحق متواضعة.
أما إذا كان التعليل قوياً ولكن الأداء فاتر، فإن المتلقي سيعكس وضعية عملية الاستدلال تلك، ويقول لنفسه لو كان هذا الشخص مؤمناً بذلك ما كان هذا حاله، وهنا ربما يرفض الاستجابة ليس لأن بنائها المنطقي ضعيف، ولكن لأن صاحبها فيما يبدو غير مؤمن بما يقول.. وهاكم الدليل هو كونه يعرض هذا الأمر الجلل بهذا الشكل الفاتر الخالي من أي إحساس بأهميته.
على جانب أخر فإن اشتغال الداعي بما يدعو إليه من حق وانعكاسه على سلوكه كفيل بأن يجعل الجمهور يقبل ما يدعو إليه، أما إذا كان فعله مغايراً للحق الذي يدعو إليه، حتى لو كان هذا الحق ساطعاً فإن هذا كفيل بأن يضعف هذا الحق في نفوس كثير من المتلقيين، بل قد يدفع كل متلق أن يتساءل.. إذا كان الحق الذي يدعو إليه هذا الشخص ساطعاً إلى هذه الدرجة فلما لا ينعكس على أفعاله؟ ومثل هذا التساؤل قد يجعل هذا الحق محل ريبة من قبل المتلقي، أو على الأقل محل عدم اكتراث به.

(٢) فالاتصال الفعال كما يقول «م دي فلور وس بال روكاخ» هو نموذج ترسل فيه رسالة تقلل من غموض المعنى إلى الحد الأدنى بحيث تصل إلى المتلقين بذات الشكل الذي أراده القائم بالاتصال.
- م دي فلور وس بال روكاخ، مرجع سابق، ص٣٤٠.

ورغم أهمية العوامل السالفة ذات الأثر في القبول الكلي أو الجزئي لرسالة ما، أو حتى رفضها برمتها، فإن طبيعة المسلم تفرض عليه كمتلق ألا يقبل إلا الحق، وأن يتعالى عن قبول كل ما يغاير الحق حتى وإن وافق أهوائه أو رغباته أو ميوله[١]، لأن أي أمر غير الحق حتى وإن بدا أنه يحقق منفعة ما على المدى العاجل.. إلا أنه يحمل - لا محالة - خسارة أعظم على المدى الآجل سواء في الدنيا أو الآخرة.

وإن كان هذا لا يعني إغفال أهمية التعرف على كل العوامل الذاتية (اتجاهات، ميول رغبات، أهواء.. الخ) التي قد تحول بين المتلقي وبين قبول الحق والعمل به.. لأن معرفة هذه الجوانب أمر رئيس في تحديد مدى إمكانية قبول المتلقي للحق الذي يحمله خطاب ما من عدمه. حتى يمكن تلافي أي تأثير سلبي لهذه العوامل على قبول الحق.. وتدعيم ما يتفق منها مع هذا الحق[٢].

وقد تكون ثمة اتجاهات سلبية لدى المتلقي عن القائم بالاتصال ذاته، وليست عن الأمر محور الخطاب على النحو الذي قد يحول دون قبوله للحق الذي يحمله هذا الخطاب.

ورغم أن المتلقي المسلم ينبغي أن يعلي الحق علي الرجال، إلا أنه إذا كانت ثمة إمكانية لنقل هذا الحق على لسان من لديه قبول لدي المتلقين، فإن ذلك سوف يجنب هذا الحق أي مبرر يفتح الباب أمام التنكر له.

وإن كان ذلك يفرض على القائم بالاتصال الذي لا يجد قبولاً لدى جمهور بعينه، أن يتدارك علة ذلك، ويسعى لمعالجته إن كان ثمة خطأ في اتجاهات هذا

---

(١) انظر في ها المعنى:
محمد منير حجاب، «مواصفات الخطاب الإسلامي» مرجع سابق، ص٥٠٥، ٥٠٦.

(٢) تهتم الدراسات الاتصالية الغربية والدراسات العربية التي تدور في فلكها في تناولها للعوامل التي تتعلق بالمتلقي بتتبع الأثر التي تحدثه هذه العوامل في قبول هذا المتلقي للرسالة التي يتم بثها إليه من عدمه، ولم تبال أي منها بمعالجة كيفية توظيف هذه العوامل على النحو الذي يمكن من جعل المتلقي يتقبل الحق الذي تحمله الرسالة التي يمكن نقلها إليه.
انظر ما أشارات إليه موسوعة الاتصال الخطابي حول هذه المعالجات:
- Thomas O. Sloane (editor in chief) Encyclopedia of Rhetoric Op.cit, pp59, 75.

الجمهور نحوه، أو يعالج ما لديه من قصور إن كانت الإشكالية تكمن فيه هو.

ثمة أمر آخر لا بد من الالتفات إليه من النظرية الخطابية في معالجة «عنصر المتلقي» كواحد من أهم عناصر العملية الاتصالية.. هو طبيعة الأولويات التي يعطيها المتلقي لقضية ما على ما دونها من قضايا.. فدون تطابق هذه الأولوية ذاتها عند المرسل والمتلقي، فإن الخطاب المطروح ـ حتى لو توافرت له شتى الشروط التي تمكنه من تحقيق الفاعلية ـ قد لا يحقق من هذه الفاعلية شيئاً.. لأن المتلقي قد لا يتعرض للخطابات التي تعالج هذه القضايا من أساسه.

ولما كانت ثمة إمكانية لاختلال المعايير التي يقيس بها القائم بالاتصال هذه الأولويات وهو الأمر عينة بالنسبة للجمهور. . فإن ذلك يتطلب امتلاك معيار راسخ يمكن على هداه أن يحدد القائم بالاتصال والجمهور طبيعة هذه الأولويات في المجتمع المسلم. . معيار يحدد مدى الفجوة بين واقع هذا المجتمع، وما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع الذي تقتضيه الغايات التي جاء الإسلام لتحقيها في هذا الوجود.

بل لا يكفي وجود هذا المعيار دون أن يكون ثمة وعي كامل به من قبل أي مسلم، أيا كان الدور المنوط به في تحقيق غايات الإسلام، وآيا كان موقعه في العملية الاتصالية، وأي خلل في هذا المعيار أو في وعي المسلم به يعد إشكالية رئيسة لا بد أن تتضافر شتى الجهود الفكرية والاتصالية للتصدي لها.

ذلك لأن أي اختلال في المعيار يعني اختلال الوعي بحقيقة القضايا التي ينبغي أن يتم التصدي لها في المجتمع الإسلامي، وهو ما يؤدي إلى تقليص الأرضية المشتركة التي يمكن الالتقاء عليها بين المرسل والمتلقي، وتقليص إمكانية مجابهة المشكلات الحقيقية التي يعيشها المجتمع الإسلامي على النحو المرجو.

٥ ـ الظرف الاتصالي:

ما نقصده بالظرف الاتصالي هنا يشمل كل العوامل التي تحيط بعملية الاتصال[1]،

---

(١) يقول «حسن عماد مكاوي وليلى حسين السيد» عن الظرف أو السياق الاتصالي «السياق هو البيئة الاجتماعية التي تمدنا بقواعد وأحكام للتفاعل معها، وكل ذلك يؤثر على عملية =

سواء أكانت عوامل تؤثر في بنية الرسالة التي يمكن طرحها أو في نقل هذه الرسالة.

ومن ثم ينبغي علي خطاب العملية الاتصالية أن يتلمس كيفية تعامل القائم بالاتصال مع شتى الظروف المجتمعة (سياسة واجتماعية، واقتصادية، الخ) ذات الأثر في بناء مادة الرسالة أو طرحها.

ولما كان المجتمع الخطابي الذي تبث إليه الرسالة قد يكون جزءاً من مجتمع أكبر، فلا بد أن يكون ثمة وعي بطبيعة الظروف التي يمر بها المجتمع الأكبر الذي تطرح فيه الرسالة.. على النحو الذي يضمن ألا تكون ثمة مؤثرات سلبية يمكن أن تعوق هذه الرسالة عن تحقيق الهدف الذي يقف خلف طرحها.

وينبغي ألا يقف التناول لهذه الظروف عند تتبع تأثيرها في كفاءة النقل أو في إحداث التأثير، لأن في ذلك نوعاً من غض البصر عن عوامل كثيرة لا تفلح معها في تحقيق التأثير المرجو كفاءة النقل أو إدراك حقيقة المشكلة. فلا يكفي أن ندرك الحقيقة في مشكلة ما، ولا يكفي نقلها بكفاءة، وإنما لا بد أن تكون الظروف مهيأة لتلقي هذه الحقيقة لكون القضية التي تتصل بها تحمل أولوية في الطرح عن غيرها من القضايا، وينبغي أن يتم تحديد هذه الأولوية تبعا لتصور متكامل وسليم لهذه الظروف.

كما أن مراعاة الظرف الاتصالي تدخل فيه مراعاة الحريات الاتصالية (حرية الممارسة الإعلامية المتاحة، وحرية الوصول إلى وسائل الإعلام) و ـ من ثم ـ ما يمكن أن يترتب علي نشر أمر ما من تبعات علي المرسل أو على المستقبل. حتى لا يقع ضرر ما يفوق النفع الذي تسعى الرسالة إلى تحقيقه.

كذلك مراعاة شتي الظروف الطبيعية التي تحيط بالعملية الاتصالية والتي يمكن أن تكون ذات تأثير ما في فاعلية نقل الرسالة من عدمه[1].

= الاتصال حتى لو لم نعلم ذلك، ولا يمكن فصل السياق الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي عن عملية الاتصال، وكلما كان السياق الذي يتم فيه الاتصال ذا جوانب مشتركة بين المرسل والمتلقي كلما كانت فرص النجاح للعملية الاتصالية أكبر».

ـ مرجع سابق، ص٥٣.

(١) انظر: محمد منير حجاب، مهارات الاتصال، مرجع سابق، ص ص٤٦، ٤٨.

٦ ـ الوسيلة:

الوسيلة هي الرسالة مقولة مشهورة «لمارشال ماكلوهان»[(١)] وعلى الرغم من أن هذه المقولة تحمل قدرا من الصدق لا يمكن الاختلاف عليه، حيث ثمة تفاوت واضح في إمكانيات الوسائل الاتصالية المختلفة في القدرة على نقل وإيصال الرسائل الاتصالية على النحو المرجو[(٢)]. إلا أن هذا لا يعني أن الوسيلة ذات دور في قبول المضمون حتى لو كان مختلاً، أو يرتكن إلى أسس لا يقبلها المتلقي.. اللهم إلا إذا تم استخدام قدرات الوسيلة في إحداث تأثيرات سيكولوجية في المتلقي، على النحو الذي يمكن من تحقيق بعض الأثر خارج نطاق المادة التي تحملها الرسالة.

ومثل هذا الإدراك للتأثير الذي يمكن أن تحدثه وسيلة ما من الوسائل، وعلى الرغم من أهميته الإحاطة به في الاستخدام الأمثل لوسيلة ما من الوسائل.. إلا أنه لا ينبغي في النهاية أن لا تستخدم قدرات أي وسيلة إلا على النحو الذي يتماشى مع الحق. لأن استخدام هذه القدرات في التأثير في سيكولوجية الجمهور عبر رسائل لا تحمل حقاً.. أمر لا يليق بالقائم بالاتصال المسلم الذي لا ينبغي أن يقول إلا حقاً. كما أنه أمر لا ينبغي أن يتم مع الجمهور المسلم الذي لا ينبغي أن يخضع إلا لصوت الحق.. وصوت الحق لا يهم معه كثيراً طبيعة الوسيلة التي تحمله حتى لو جرى على لسان الأعداء.

وإن كان هذا لا يعفي القائم بالاتصال المسلم من الإحاطة بكافة الإمكانيات التي تتيحها وسيلة ما من الوسائل في عملياته الاتصالية، وانتقاء الوسيلة المثلي لرسالته بأعلى دقة ممكنه. ذلك لأن أثر الوسيلة في نقل الرسالة على نحو كامل أو منقوص أو مشوه أمر لا يمكن إنكاره، ويتبدى ذلك جلياً في حالة إذا ما تم بث الرسالة نفسها في وسلتين مختلفتين فإن أي اختلاف في الحق الذي تحمله الرسالة

---

(١) Marshall McLuhan, Understanding Media: the Extension of Man (London: Routledge, 1994), pp.7, 22.

(٢) حول أوجه تباين قدرات وسائل الاتصال في نقل الرسائل انظر:
- سهير جاد، مرجع سابق، ص ص١٢٩، ١٥٣.

على النحو المأمول، هو دليل على الأثر الذي تمثله الوسيلة.

وفي كل الحالات فإن خطاب العملية الاتصالية ينبغي أن يتلمس خصائص الوسائل التي تستخدم في كل شكل من أشكال الاتصال بداية من وسائل الاتصال الواسطي[1]، والجمعي وانتهاء بوسائل الاتصال الجماهيري، على النحو الذي يمكن من معرفة الكفاءة التي تمتلكها كل واحدة منها في بث رسائل ما دون غيرها، لترشيد القائم بالاتصال إلى الوسيلة المثلى التي تناسب رسالته، وجمهوره، والظرف الاتصالي المعطى، والهدف الذي يسعى إلى تحقيقه في النهاية من العملية الاتصالية. وحتى يمكن صب المعارف التي تحملها رسالته في صورة تناسب الوسيلة التي يمكن خلالها طرح هذه الرسالة.

٧ ـ الأثر المتحقق:

ثمة أثر ما لا بد أن يتحقق من أي خطاب يتم استقباله من متلق ما ـ أياً كانت ضآلة هذا الأثر ـ سواء تجلى هذا الأثر في الأفكار أو الاتجاهات أو المسالك أو المعارف. وقد يكون هذا الأثر أثراً سلبياً أو إيجابياً. ظاهراً أو خفياً.. يتعلق بشخص أو بعدة أشخاص أو بجمهور غفير أو بمجتمع بأسره أو عدة مجتمعات.. وقد يمتد للحظات أو لسنوات أو لقرون طويلة.. وقد يكون هذا الأثر محدوداً أو ضخماً حتى ليخلق واقعاً جديداً في عالم الفكر أو السلوك، هذا الواقع ذاته ما يلبث أن يفرز خطابات جديدة تدافع عنه أو تعاديه... وكلما كان الخطاب المطروح يتناول أمراً محورياً كلما خلف مزيدا من الأثر.

وهذا ما يعني أن أي خلل في أي خطاب ـ يتم قبوله من جانب جمهور ما ـ سوف يخلف اختلالاً في أفكار أو اتجاهات أو مسالك هذا الجمهور، وكلما زاد

---

(١) الاتصال الواسطي هو الاتصال الذي يحتل مكاناً وسطاً بين الاتصال المواجهي والاتصال الجماهيري ويشمل الاتصال الواسطي على الاتصال السلكي من نقطة إلى أخرى مثل الهاتف والتلكس والراديو المتحرك والأفلام التلفزيونية من خلال الدوائر المغلقة.
ـ عماد حسن مكاوي، ليلى حسن السيد ومرجع سابق، ص ص٣١، ٣٢.
انظر كذلك: إبراهيم أبو عرقوب، مرجع سابق، ص ص١٢٣، ١٢٤.

اختلال هذا الخطاب كلما زاد اختلال الآثار التي يخلفها.

ولا مراء أن مسؤولية الخلل الذي يترتب على ذلك الخطاب تقع أولاً على منشئ الخطاب، حتى لو سلمت نيته في طرح هذا الخطاب. كما تقع على الجمهور الذي تقبل طروح هذا الخطاب على ما بها من اعتلال. اللهم إلا إذا كان قد غرر به من قبل مصدر يأمنه، وإن كان ذلك لا يعفيه نهائياً من مسؤولية تحري الحق إذا ما كان ثمة إمكانية لذلك.

كما أن النتائج السلبية التي تترتب على هذا الخطاب ـ أياً كان قدرها ـ حتى لو بدت ايجابية في حينها ـ لن تقف عند حدوث خسارة ما لمن يعتنق هذا الخطاب، وإنما تصيب أيضاً مصدره، وإن أفلت من هذه الخسارة في الدنيا لن يفلت منها يوم الدين.

ولما كان الخطاب الوحيد القادر على تحقيق نتائج لا يشوبها خلل هو الخطاب الذي يقوم في كل ما يطرحه على الحق، أياً كان طبيعة القضية التي يعالجها، وأياً كان قدرها، وأياً كان حجم الجمهور المتلقي، وأياً كانت طبيعة التأثير المستهدف منه سواء في الفكر أو الاتجاهات أو المسالك، وحتى لو لم يتاح قياس هذا التأثير.. فإن هذا يحتم على النظرية الإسلامية للخطاب أن تجعل الهدف الرئيس الذي تسعى إليه، حتى تضمن سلامة الأثر الذي يتحقق عبر أي عميلة اتصالية هو الكيفية التي يمكن خلالها ترشيد القائم بالاتصال المسلم إلى إدراك الحق ونقله على نحو أمثل. وإرشاد المتلقي المسلم إلى الكيفية التي يمكنه أن يفرق على هداها، بين ما هو حق وما هو قريب منه أو بعيد عنه، أو بلغة المنطق ما هو يقين وما هو ظن، أو ما هو برهاني وما هو إقناعي.

وإذا ما تحقق ذلك أصبحت ثمة ضمانه لسلامة الأثر الذي ينجم عن أي عملية اتصالية في المجتمع الإسلامي حتى وإن لم تكن ثمة إمكانية للوقوف على أي جانب من جوانب هذا الأثر.

ولا مراء أن ضخامة الأثر الذي يخلفه أي خلل في تأسيس أو بناء أو نقل الخطاب على نحو لا يمكنه من إدراك الحق ونقله، يبرز مدى أهمية سعي النظرية

الإسلامية للخطاب إلى كيفية تناول شتى عناصر العملية الاتصالية على النحو الذي يحقق هذا الهدف. . بخلاف ما تسعى إليه النظريات الخطابية السائدة من تناول شتى عناصر العملية الاتصالية على النحو الذي يسهم في التعرف على الدور الذي يلعبه هذا العنصر أو ذاك في تحقيق التأثير الذي تسعى إليه العملية الاتصالية.

٦ - رجع الصدى:

رجع الصدى هو العملية التي يمكن أن يدرك الفرد خلالها نتائج رسالته ومدى استجابة الطرف الأخر لها[١].

لذلك يعد رجع الصدى مفتاح تقويم العملية الاتصالية برمتها. وإذا كانت الأفعال تقاس بالنتائج التي تفرزها فإن مجمل العملية الاتصالية تقاس بالآثار التي تحرزها.. ويظل الحكم على نجاحها أو فشلها رهنا بذلك الأثر.

ويحقق رجع الصدى هدفين اثنين هما:

الهدف الأول: وضع اليد على الجوانب الايجابية في العملية الاتصالية التي تسهم في الوصول إلى الحق وفي توصيله وتحقيق الأثر الذي يليق به لتدعيمها أو تطويرها أو الإفادة منها مستقبلاً، سواء تعلقت بالجمهور أو بالوسيلة أو بالرسالة أو بأي شيء آخر يمكن أن يؤثر في النتائج النهائية.

الهدف الثاني: وضع اليد على العناصر السلبية التي تعوق الوصول إلى الحق، أو تعوق توصيله على النحو المأمول لتلافيها إن كانت إمكانية تلافيها أمراً متاحاً.

٧ - قياس رجع الصدى:

تتنوع طرق قياس الأثر بتنوع الوسيلة والجمهور، وطبيعة الرسالة ذاتها. ويمكن قياس مضمون الرسالة عبر التعرف على الآثار الفكرية التي تركتها أو الآثار السلوكية التي أحدثتها في المتلقين. . وهناك رجع صدى موازي لبث الرسالة ويمكن الإحاطة

---

(١) محمد عبد الغني حسن، مهارات الاتصال: فن الاستماع والحديث، طبعة ٢ دون ناشر، ١٩٩٦، ص٤٣.

به وهو ما يتحقق في الاتصال الشخصي أو الجمعي أو ما تتيحه حالياً القنوات التلفزيونية في بثها المباشر أو ما تتيحه عملية التواصل عبر الإنترنت.. وهناك رسائل يصعب التعرف على أثارها إلا بعد حين من الدهر.

وفي كل الحالات فإن أي إخفاق في قياس رجع الصدى على النحو المرجو يؤثر سلباً على قدرة القائم بالاتصال في التدخل للتصدي لأي عقبة يمكن أن تحول دون الحق ودون وصوله إلى الجمهور على النحو المرجو، أو تحول دون هذا الحق ودون إحداث الأثر المرجو في الجمهور. وهو الأمر الذي يؤكد مدى أهمية وضع الآليات التي يمكن خلالها قياس رجع الصدى في أية عميلة اتصالية على نحو دقيق.

* * *

خلاصة الباب الرابع

في ضوء سعي هذا الباب لتلمس الأسس الاتصالية التي ينبغي أن تنبني عليها النظرية الإسلامية للخطاب، عبر استعراض ملامح بيئة الاتصال الخطابي في المجتمع الإسلامي، التي تحدد مدى إمكانية طرح خطاب ما من عدمه، ومدى أحقية امتلاك الوسيلة التي يمكن خلالها نقل هذا الخطاب، والمهام التي يضطلع بها.. واستعراض الفكر السائد حول بنية العمليات الاتصالية، وأهدافها، ودور كل عنصر من عناصرها في تحقيق هذه الأهداف... في ضوء ذلك يمكن الخلوص إلى أن ثمة وضعية تعاني منها بيئة الاتصال الخطابي في المجتمع الإسلامي تحول بينها وبين إمكانية تفعيل العمليات الاتصالية التي تتم داخل المجتمع الإسلامي، على النحو الذي يمكنها من الإسهام في تحقيق الأهداف التي يصبو هذا المجتمع إليها. وثمة وضعية تعاني منها الخطابات التي تتعلق بالتنظير لهذه العمليات الاتصالية.

وفيما يأتي نعرض ما نخلص إليه من هذا الباب حول وضعية بيئة الاتصال الخطابي في المجتمع الإسلامي. ووضعية الخطابات التي تُنظر للعمليات الاتصالية، وما نخلص إليه حول الكيفية التي يمكن خلالها للنظرية الخطابية الإسلامية تأسيس خطاب برهاني متكامل قادر على تجاوز هاتين الوضعيتين.

ـ **وضعية بيئة الاتصال الخطابي في المجتمع الإسلامي:**

تفتقد البيئة الاتصالية ـ التي تهيمن على أغلب بلدان المجتمع الإسلامي ـ إلى خطاب متكامل يحدد المهام التي ينبغي أن تقوم بها عمليات الاتصال الخطابي، على النحو الذي يمكنها من الإسهام في تحقيق الغايات الإسلامية.

بينما في الآن نفسه تسهم في ترويج خطابات علمانية مغايرة بشكل فج لكل ما هو إسلامي، عبر إتاحة مساحة من الحرية، ومن القنوات الإعلامية أمام هذه الخطابات، تفوق بكثير تلك التي تتاح أمام الخطابات ذات الصلة بكل ما هو إسلامي.

والمتأمل في العلل التي تقف وراء الوضعية المختلة التي لا يمكن أن تسهم في تمكين الجهود الاتصالية ـ حتى لو امتلكت خطابات تحمل الحق ـ من الاضطلاع بالدور الذي ينبغي أن تقوم به في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود.. يجد أن هذه الوضعية هي إفراز طبيعي لهيمنة الخطاب العلماني بشتى مناحيه (سياسية اقتصادية اجتماعية اتصالية. . . الخ) على أغلب مناحي الحياة في المجتمع الإسلامي.

وقد كان طبيعياً أن يؤتي ما يطرحه الخطاب الاتصالي العلماني (حول وظائف وسائل الإعلام، وحرية الممارسة الإعلامية، وملكية وسائل الإعلام) ثماراً مرة عند تطبيقه في البلدان الإسلامية، لانبثاقه عن تصور كوني مغاير للتصور الإسلامي، حتى لو افترضنا سلامة النتائج التي انبنت عليه في منبته.

وإن كان ذلك لا يمنع من الإشارة إلى حقيقة اختلال طروح الخطاب الاتصالي الذي ينبثق عن النسق العلماني، لكونها تنبني على مقدمات مختلة. وهو الأمر الذي تجلي في إخفاق هذه الطروح في توجيه البيئة الاتصالية في البلدان الغربية ذاتها، نحو تحقيق المهام الاتصالية المأمولة. . وبالطبع فإن ذلك يسهم في مزيد من الفهم لحقيقة الاختلال الناجم عن تطبيق هذا الخطاب في البيئة الاتصالية الإسلامية.

وحتى يمكن للبيئة الخطابية الإسلامية تجاوز هذه الوضعية؛ فلا محيص أمام النظرية الإسلامية للخطاب من طرح خطاب متكامل، وقائم على أسس برهانية حول

التصور الأمثل للوظائف التي ينبغي أن تقوم بها وسائل الإعلام في تحقيق غايات المجتمع الإسلامي، ولحرية الممارسة الإعلامية، ولحرية تملك وسائل الإعلام والوصول إليها.. على النحو الذي يمكن من تحقيق الوظائف المنوطة بوسائل الإعلام على النحو المرجو.

وحتى يمكن للنظرية الخطابية الإسلامية أن تبني هذه الطروح على أسس برهانية فلا محيص من:

- الوعي بحقيقة الخطاب الاتصالي السائد في التنظير والتطبيق في المجتمع الإسلامي، وبحقيقة النسق الفكري الذي ينتمي إليه، ومدى ما بين هذا النسق الفكري والنسق الإسلامي من اختلاف، ومدى إمكانية الاستفادة من طروح هذا الخطاب، وما ينبغي تجاوزه، ثم قراءة الفجوة بين ما هو كائن وبين ما ينبغي أن يكون عليها حال وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي.
- توافر طروح برهانية لكل المقدمات الإسلامية التي ينبني عليها الخطاب الاتصالي.. بداية من التصور الكوني الإسلامي (مسلماته وغاياته ووسائله لتحقيق هذه الغايات)، ومروراً بالنسق الإبستمولوجي الذي ينبثق عنه، وانتهاء بالنسق الأيديولوجي الذي يحدد الكيفية التي يمكن عبرها تحقيق غايات الإسلام، وبدور كل من الفرد والدولة فيها، والدور الذي ينبغي أن تقوم به وسائل الإعلام في هذا الصدد.. وانعكاس كل ذلك على المهام التي ينبغي أن تقوم بها وسائل الإعلام في المجتمع الإسلامي، وعلى الحريات الكفيلة بتحقيق هذه المهام على النحو المأمول. وعلى ضوابط هذه الحريات.

- وضعية الخطابات التي تُنظر لبنية العملية الاتصالية:

تدور الخطابات المطروحة في الدراسات العربية حول بنية العميلة الاتصالية، والكيفية المثلى التي يمكن خلالها فهم هذه العمليات وعناصرها والأهداف التي تسعى إليها.. وما إلى ذلك من أمور تتصل بالعميلة الاتصالية.. تدور في فلك الطروح الغربية حول هذه العملية، وحتى تلك الدراسات التي عملت على تلمس كيفية

بناء تصور إسلامي لعملية الاتصال الخطابي، لم تتحرر على نحو كامل من طروح الدراسات الغربية، وهو ما جعلها تخفق بشكل واضح في تقديم بديل متكامل لبنية العميلة الاتصالية.

وتتجلى إشكالية الطروح الغربية للعملية الاتصالية في كونها تستند في النهاية إلى تصور كوني وطروح أيديولوجية وإبستمولوجية ظنية. . ناهيك عن كونها مقولات مغايرة للمقولات الإسلامية التي تناظرها.

وهو الأمر الذي جعل الهدف الذي تسعى إليه هذه الطروح يتمحور حول تلمس كيفية إقامة عملية اتصال مؤثرة، في حين أن ما ينبغي أن تسعى إليه النظرية الإسلامية هو تلمس كيفية بناء عمليات اتصالية قادرة على الوصول إلى الحق ونقله على النحو المرجو، وكيفية التأثير عبر هذا الحق.

كما جعل هذه الطروح تسعى في تناولها لعناصر العملية الاتصالية ـ إلى تلمس الدور الذي يلعبه كل عنصر من هذه العناصر ـ سلبياً أو إيجابياً ـ في تحقيق التأثير المستهدف لدى المتلقي، وليس الدور الذي يلعبه في التأثير على الوصول إلى الحق ونقله.

كما تناولت هذه الطروح عناصر عملية الاتصال الخطابي على نحو مفكك، وأغفلت النظر إلى هذه العملية كبنية متكاملة يلعب كل عنصر من عناصرها دوراً محدداً، ويؤثر ويتأثر بغيره من العناصر على نحو محدد.

وقد كان من الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى إخفاق الطروح الغربية في قراءة بنية عملية الاتصال الخطابي على نحو سليم... وهو ما يعني أن طروح النظريات الخطابية الغربية حول العميلة الاتصالية طروحاً قاصرة، ولا يمكن الانطلاق منها في فهم حقيقة الشكل الذي ينبغي أن تكون عليه عملية الاتصال الخطابي في المجتمع الإسلامي، والتي ينبغي ألا تسعى إلا إلى الوصول للحق، والتأثير عبر هذا الحق.. على النحو الذي يمكن أي عملية اتصالية تتم في المجتمع الإسلامي من الإسهام في تحقيق غايات هذا المجتمع. وإن كان هذا لا يمنع من إمكانية الاستفادة من بعض طروح النظريات الغربية التي لا تتنافي مع التصور الذي يجب أن تطرحه النظرية

الإسلامية للخطاب لما ينبغي أن تكون عليه عمليات الاتصال الخطابي في المجتمع الإسلامي.

وطبيعياً أن تحقيق هذا الهدف يتطلب من النظرية الإسلامية للخطاب تناول كل ما يتعلق بالعملية الاتصالية بصورة مغايرة ـ إلى حد كبير ـ للتناول الذي يسود طروح النظريات الخطابية الغربية، وذلك من خلال:

- تناول العملية الاتصالية على اعتبار أنها بنية متكاملة يحتل كل عنصر منها موقعاً محدداً، هذا الموقع يحدد دور ذلك العنصر في تحقيق أهداف العملية الاتصالية، ويحدد علاقته بغيره من العناصر ومدى تأثره أو تأثيره فيها، على النحو الذي يمكن من وضع اليد على حقيقة بنية هذه العملية.
- تناول عناصر العملية الاتصالية في ضوء المقدمات التي تشكل شتى طروحها حول أي عنصر من العناصر، أو حول الأهداف التي ينبغي أن تسعى إليها، أو حول كيفية تحقيق هذه الأهداف.. وهي المقدمات التي تنتهي بنا عند مقولات التصور الكوني الإسلامي، وما ينبثق عنه من طروح إبستمولوجية وأيديولوجية.
- تناول كل عنصر من عناصر العملية الاتصالية في ضوء الدور الذي يضطلع به ـ سلباً أو إيجاباً ـ في تحقيق الهدف الذي ينبغي أن تسعى إليه أي عملية اتصالية يمكن وصفها بالإسلامية... وهو الوصول إلى الحق وإيصال هذا الحق على نحو جلي ومؤثر.

وإذا ما تحقق هذا التناول أمكن حينها طرح تصور برهاني لبنية العملية الاتصالية، ولكيفية إدارة هذه العملية على النحو الذي يمكن من الوصول إلى الحق وإيصاله.



خاتمة الدراسة



نتائج الدراسة ومقترحاتها

أولاً: نتائج الدراسة:

ثمة نتائج عدة يمكن الادعاء أن الدراسة انتهت إليها، منها ما يتعلق بوضعية الخلل الذي يعاني منه الخطاب الإسلامي المعاصر، ومنها ما يتعلق بعلل هذا الخلل وأثر غياب النظريات الخطابية ـ القادرة على ترشيد أي خطاب لكيفية إدراك المعارف البرهانية ـ في إيجاد ذلك الخلل، ومنها ما يتعلق بالأسس التي يمكن على هداها بناء نظرية إسلامية للخطاب قادرة على تجاوز هذا الخلل.

وفيما يلي نستعرض هذه النتائج.. وبإيجاز شديد:

وضعية الخطاب الإسلامي المعاصر:

لا مراء أن ثمة فجوة سحيقة بين الوضعية التي يعيشها المجتمع الإسلامي المعاصر، وتلك التي عاشها المجتمع الإسلامي في عصر الخلافة الراشدة وبعض الفترات التاريخية التي أحسنت فهم الإسلام وتطبيقه... وعلى الرغم من أن هذه الفجوة قد تعزي لأكثر من علة، إلا أن العلة الرئيسة تظل كامنة في اختلاف المنهجية (الخطاب) التي اهتدى بها المجتمع الإسلامي في عصور تراجعه، عن تلك الصورة التي كان عليها الخطاب الذي اهتدى به في عصره الذهبي.

وإذا كان الاتساع الضخم لهذه الهوة في عصرنا الحالي يعود إلى هيمنة الخطاب العلماني على أغلب مناحي الحياة في هذا المجتمع، وهو خطاب مغاير إلى حد بعيد لكل ما هو إسلامي.. فإن وجود هذه الهوة ـ وإن كان بشكل أقل حدة ـ في أغلب فترات التاريخ الإسلامي، وقبل ظهور الخطاب العلماني للوجود بقرون.. هو نتيجة لحدوث اختلال في الخطاب الإسلامي ذاته.

وقد أصاب هذا الخلل أول ما أصاب الخطاب العقدي الذي يقع من التصور الكوني الإسلامي موقع القلب، وكان بدهيا أن يمتد الخلل بعدها إلى الخطاب الإبستمولوجي والخطاب الأيديولوجي، وما ينبثق عن هذه الخطابات من طروح تُنظر لشتي مناحي الحياة.

وقد كان طبيعياً أن يتطور الأمر، وأن تشهد ساحة الخطاب الإسلامي طروحاً متباينة حول شتى القضايا بداية من الخطاب العقدي، وانتهاء بكل ما ينبثق عنه من خطابات، وهو ما تجلى بالفعل في وجود فيض من الخطابات المتغايرة، يدعى كل منها أنه يمثل ـ دون سواه ـ الصورة الأمثل للإسلام. وهو ما أفرز نوعا من الصراع، أدى في بعض الأحيان ـ ومنذ العصور الإسلامية الأولى ـ إلى وقوع فتن وإشعال نار الحرب في الجسد الإسلامي.

وقد كان بديهياً أن يصبح ذلك مدعاة للخور والضعف الذي يجعل من البناء المجتمعي والخطاب الفكري ـ الذي يُنظر لهذا البناء المجتمعي ـ لدى أمة الإسلام أعجز من أن يحقق المهام المنوطة بهذه الأمة في هذا الوجود.. وكان طبيعياً أمام هذا الضعف، وذلك التناحر أن تكون إمكانية الانهزام ـ أمام الغرب بخطابه العلماني ـ إمكانية عالية

وهذا ما حدث بالفعل حيث انهار المجتمع المسلم أمام ضربات الغرب. كما أضحى خطابه العلماني الخطاب المهيمن على عقول كثير من أبناء المجتمع المسلم ومسالكهم سواء بشكل كامل أو بشكل ممتزج ببعض الشعائر التعبدية. وكان طبيعياً أن تتآكل المساحة التي يحتلها الخطاب الإسلامي السوي في عصرنا هذا، حتى ليكاد يفقد قوته الدافعة بشكل ربما لم يشهده التاريخ الإسلامي من قبل.

علة اختلال الخطابات القائمة واختلافها:

تتجلى العلل التي تكمن وراء اختلال الخطابات السائدة في المجتمع الإسلامي والاختلاف فيما بينها في علل ثلاث هي:

- **التحيز**: وهو الذي يخلق خطابات تقدم طروحا هدفها خدمة وضعية تحقق منفعة معينة لشخص أو لمجتمع أو لفرقة أو لمذهب... أو ما إلى ذلك. وهو ما يعني أن

مثل هذه الخطابات لا تهدف في الأصل إلى الوصول إلى الحق ـ الذي جاء الإسلام لإعلائه في هذا الوجود ـ في أية قضية تعالجها، وإنما تهدف إلى تحقيق المنفعة المبتغاة. حتى لو كان ذلك على حساب الحق وعلى حساب المجتمع الإسلامي.

- **اكتفاء بعض الخطابات بتحقيق التأثير عبر الإقناع،** دون أن يكون الوصول إلى الحق هدفاً رئيساً تسعى إليه مثل هذه الخطابات (حتى لو انتفت المصالح الذاتية). وهو ما جعل مثل هذه الخطابات خطابات مختلة، على قدر بعدها عن إدراك الحق.

- **اختلال منهجية الوصول إلى الأحكام في الخطابات التي تسعى إلى بلوغ الحق:** فحتى لو توافرت نية الوصول إلى الحق في معالجة قضية ما، فإن هذا لا يعني يسر إمكانية إحراز خطاب ما لذلك الهدف، لأن ذلك يتطلب اتباع منهجية صارمة في تأسيس المعارف التي تطرح، وفي بنائها.. وأي خلل في هذه المنهجية أو في اتباع الشروط التي تمليها يعني اختلال النتائج التي يمكن الوصول إليها، والخروج بها من دائرة اليقين إلى الاحتمال أو الظن، وهو ما يجعل إمكانية التسليم بها لا تتحقق إلا لمن يسلم بالمقدمات التي تنطلق منها.

وهكذا وفي كل الحالات سواء أكان ثمة تحيز من البداية، أم كان الهدف هو الإقناع ، أم كان الهدف الوصول إلى الحق دون امتلاك منهجية قادرة على بلوغ هذا الحق.. فإن النتائج التي تطرح في هذه الخطابات هي نتائج بعيدة ـ بدرجة أو بأخرى ـ عن إدراك الحق، وعن القدرة على إلزام أي عقل بما تنتهي إليه؛ وهو ما يجعل أية نتيجة تنبني عليها سواء في الفكر أو السلوك نتيجة مختلة على قدر بعدها عن ذلك الحق. وهو ما يفتح ـ أيضاً ـ باب الاختلاف حيالها.

غياب النظريات الخطابية البرهانية واختلال الخطابات:

تمحور اهتمام نظريات تأسيس وبناء الخطاب عبر تاريخها المديد ـ في الدراسات الغربية والدراسات العربية التي دارت في فلكها ـ حول معالجة الكيفية التي يمكن خلالها تأسيس وبناء وطرح نوعين من الخطابات هما:

أ - الخطابات الإقناعية (الظنية) وذلك فيما يتعلق بالخطابات التي تعالج القضايا العامة التي يصعب الوصول حيالها إلى كلمة فصل.

ب - الخطابات البرهانية، وميدانها القضايا الفكرية والفلسفية.

وعلى الرغم من أن هدف النظريات الإقناعية واضح منذ البداية، وهو تحقيق الإقناع والتأثير عبر هذا الإقناع، وتحقيق الهدف الذي يصبو إليه منشئ الخطاب من خلال إحداث هذا التأثير. . إلا أن هذا لا يعني أن النتائج التي تنبني على مثل هذه النوعية من الخطابات - حتى لو سلمت نية منشئها - يمكن أن تنجو من الخلل، على النحو سالف الذكر.

وإذا كانت النظريات التي اهتمت بالكيفية التي يمكن خلالها طرح خطابات برهانية قد سعت إلى تلافي كل ما يمكن أن ينبني على الإخفاق في إدراك الحق - لا سيما في القضايا الكبرى - من آثار سلبية، إلا أن التنظير المنطقي (الأرسطي، والديكارتي، والتطورات التي أدخلت عليهما) لم يتمكن من تحقيق هذه النتيجة على النحو المرجو.

وقد اكتشف العقل الغربي (لا سيما في مرحلة ما بعد الحداثة) أن إمكانية الوصول إلى البرهان (خارج نطاق الرياضيات، والقضايا البسيطة) أمر ليس باليسير. سواء في الخطابات الفلسفية أو الخطابات العلمية. يؤكد ذلك أن أياً من القضايا الفلسفية الكبرى (الأنطولوجية، أو الإبستمولوجية أو الإكسيولوجية) التي تعد محور اهتمام الدراسات الفلسفية، منذ بدياتها وحتى الآن، لم تحسم بعد. ولو وفق أيٍ من الفلاسفة إلى طرح خطاب برهاني حول أيٍ منها، لحسمت منذ أمد بعيد.

كما أن أياً من القضايا التي تسعى العلوم الإنسانية أو الاجتماعية إلى التصدي لها، لم تشهد كلمة فصل حيالها.. بل إن كثيراً من النظريات التي تطرحها العلوم الطبيعية ذاتها تشهد تغيرات دراماتيكية بتغير النموذج الإرشادي الذي تستند إليه من زمن لآخر.

وقد جعل ذلك قدرة المنطق البرهاني على تحقيق اليقين محل نظر، وخلق قناعة

مفادها أنه ليس هناك فارق كبير بين المنطق الخطابي والمنطق البرهاني ما دامت النتائج في كل الحالات ـ اللهم إلا في القضايا الصورية أو القضايا البسيطة ـ هي نتائج لا تصل إلى درجة اليقين المطلق.

وقد سعى علماء الخطابة ـ وغيرهم من منظري ما بعد الحداثة ـ لتلمس الإشكاليات التي تقف وراء إخفاق الخطابات التي تستند إلى المنطق البرهاني في بلوغ اليقين، وتم اختصارها في ثلاثة رئيسية هي:

أ ـ تعقد الظواهر الطبيعية أو الإنسانية على نحو يصعب معه الإحاطة المطلقة بشتى أبعادها.

ب ـ سعي كل خطاب من الخطابات إلى مخاطبة جمهور ما بغرض حيازة قبول ما يطرحه من أحكام. عبر انطلاقه من الأرضية المعرفية ذاتها التي يعتنقها هذا الجمهور. وهو ما يعني أن ما قد يقبله جمهور ما على أنه حقائق برهانية، قد لا يرى جمهور آخر ـ ذو خلفية معرفية مغايرة ـ فيه إلا ظناً محضاً.

جـ ـ اللغة، واختلاف دلالتها من نسق فكري لآخر ومن ثقافة إلى أخرى، وربما من خطاب لآخر. وما يعنيه ذلك من صعوبة صب المعارف في دوال لغوية تحمل نفس الدلالات من جمهور لآخر، وهو ما يقف عقبة كؤداً أمام الوصول إلى نتائج برهانية.

وعلى الرغم من أن هذه الإشكاليات تعد تعليلاً مقبولاً لصعوبة البرهنة، إلا أن الإشكاليات التي تقف أمام تحقيق البرهنة لا تقف عند ذلك، وإنما تمتد إلى إشكاليات تتعلق بصعوبة التأسيس البرهاني للمعارف التي يحملها أي خطاب، وصعوبة الخلوص من هذه المعارف إلى أحكام برهانية، وصعوبة بناء هذه المعارف والأحكام في صورة منطقية برهانية ولغوية واضحة، كما تمتد إلى عمليات نقل المعارف ذاتها، وما يمكن أن يحدث أثناء هذا النقل من إشكاليات تحول دون وصول الخطاب إلى الجمهور المتلقي على النحو المرجو.

وهذا ما يعني أن ثمة حاجة لنظرية اتصال خطابي متكاملة الأركان قادرة على التصدي لكل هذه الإشكاليات، حتى يمكن ترشيد أي خطاب يطرح في المجتمع

الإسلامي إلى كيفية تأسيس معارفه وبنائها وطرحها على نحو برهاني، ليس فقط فيما يتعلق بالخطابات التي تعالج القضايا الفكرية، وإنما فيما يتعلق بالخطابات التي تعالج القضايا العامة أيضاً. . ذلك لأن أي إخفاق ينبني على اختلال ما يطرحه أي خطاب من هذه الخطابات العامة، يعني بدرجة أو بأخرى إخفاق ما في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود.

ولما كانت ثمة أمور كثيرة تتغير بتغير الزمان والمكان، أو تحمل أبعادا متعددة على نحو يصعب معه الإحاطة الكاملة بكل شيء يتعلق بها، ويجعل الوصول حيالها إلى كلمة فصل يسلم الجميع بها، أمراً بعيد المنال. ولما كانت ثمة قضايا كثيرة تعالج أموراً دينية أو دنيوية ثانوية، وليس هناك إمكانية للوصول حيالها إلى فصل المقال. فإن تلك النظرية الخطابية، وعبر شروط البرهنة التي تضع ملامحها، تعد ـ أيضاً ـ أداة مهمة في ترشيد مسعى أي خطاب إلى الوصول إلى اقرب نقطة من الحق القائم على البرهان، حيال مثل هذه النوعية من القضايا.

أما إذا ما تعذر الوصول إلى أقرب نقطه إلى الحق، فإن مثل هذه النظرية حينها يمكن أن تضطلع بدور لا يقل في أهميته عن الدور الذي تضطلع به في إرشادنا إلى الشروط الواجب توافرها في تأسيس وبناء أي خطاب على نحو برهاني.. لأنها سوف تمدنا بالمعايير التي يمكن الاسترشاد بها في الحكم على مدى ظنية طروح أي خطاب من الخطابات أو برهانيتها. وهو ما يخلق منها أداة رئيسة في كشف مدى زيف ادعاء كثير من الخطابات بأنها تمتلك الحقيقة المطلقة التي جاء الإسلام ليحملها إلى هذا الوجود، وأن ما عداها من خطابات ما هو إلا محض ظنون. . هذا إن لم يتطرف دعاة تلك الخطابات في نظرتهم إلى الخطابات الأخرى وإخراجها جزئيا أو كلياً من حظيرة الإسلام الصحيح.. وهو الأمر الذي حدث بالفعل، وأذاق أمة الإسلام مرارة الاختلاف وجعلها تتشرذم إلى كيانات متعددة يصارع بعضها بعضاً في مراحل كثيرة من مراحل التاريخ.

ولا مراء أن كل ذلك يبرز مدى الحاجة الملحة إلى مثل هذه النظرية الخطابية التي تضطلع بكل هذه المهام الجلل.

وفيما يلي نعرض للنتائج التي انتهت إليها الدراسة حول الأسس التي يمكن على هداها إقامة هذه النظرية.

أسس النظرية الإسلامية للخطاب:

انتهت الدراسة إلى أن ثمة أسس ثلاثة يمكن على هداها إقامة النظرية الإسلامية للخطاب القادرة على ترسيم سبل تأسيس وبناء وطرح أي معرفة خطابية على نحو برهاني، هذه الأسس هي: الأسس المعيارية والأسس الإبستمولوجية، والأسس الاتصالية. وقد عالجت الدراسة هذه الأسس على النحو الآتي:

أ ـ الأسس المعيارية:

تتجلى ضخامة إشكالية تأسيس أي خطاب على نحو برهاني في كونها لا تقف عند اشتراط الإحاطة بشتى المعارف التي تتعلق بالقضية محور اهتمام الخطاب، وهو أمر عسير لا ريب، وإنما في كونها تتطلب تلبية شرط أكثر صعوبة، وهو توافر المعايير البرهانية التي يتم على هداها معايرة مدى سلامة المعارف التي يمكن الحصول عليها، والغايات (الصريحة أو الضمنية) القابعة خلف طرح هذا الخطاب، والوسائل التي يتبعها أو يطرحها لتحقيق هذه الغايات.

ومكمن الصعوبة هنا هو أن برهانية هذه المعايير تتوقف على برهانية الخطاب الأعلى الذي تُستمد منه، وبرهانية هذا الخطاب الأعلى تتوقف أيضاً على برهانية شتى الخطابات التي تعلوه حتى نصل إلى الخطاب الأم الذي لا يعلوه خطاب.. وهو الخطاب الكلي (التصور الكوني)، والذي يُحدث أي خلل يصيب أي طرح من طروحه ـ أو حتى طروح الخطابين الإبستمولوجي أو الأيديولوجي اللذين ينبثقان عنه انبثاقا مباشراً ـ خللاً في ما عداهما من خطابات.

والمتأمل في وضعية هذه الخطابات الرئيسة في المجتمع الإسلامي يجد غياباً للخطاب الإسلامي الكلي (التصور الكوني) الذي ينبني على أسس برهانية. وهو ما جعل ـ من ثم ـ غياب الخطابين الإبستمولوجي والأيديولوجي القائمين على أسس برهانية أمراً حتمياً.

ومثل هذه الوضعية تلغي إمكانية بناء أي خطاب من الخطابات الإسلامية التي تعالج أياً من القضايا متعددة الأبعاد على نحو برهاني، وتضعف ـ من ثم ـ مردود أي جهد يمكن أن تضطلع به النظرية الإسلامية للخطاب في ترشيد الكيفية التي يمكن خلالها لأي خطاب أن يحيط بشتى معطيات القضية التي يعالجها، أو في كيفية البناء المنطقي الصارم لهذا الخطاب أو البناء اللغوي الرصين، أو لكيفية نقل هذا الخطاب على النحو الأمثل.

بل إن أي طرح للنظرية الخطابية نفسها حول أي جانب من تلك الجوانب ـ والذي يعد بنية خطابية لا تغاير بنية أي خطاب أخر ـ سوف يكون طرحاً ظنياً، لأنه يفتقر إلى المعايير البرهانية التي يتم على هداها معايرة مدى برهانية ما ينتهي إليه من نتائج.

لذا فقد سعت الدراسة إلى تلمس الكيفية التي يمكن خلالها تأسيس وبناء وطرح أي خطاب إسلامي على نحو برهاني ـ وذلك عبر تلمس الكيفية التي يمكن على هداها بناء الخطاب الإسلامي الكلي، وما ينبثق عنه من طروح إبستمولوجية أو أيديولوجية علي نحو برهاني... وهي الطروح التي تعد الأسس المعيارية التي يمكن على هداها إقامة أي خطاب من الخطابات الكبرى (سياسة اقتصادية، اجتماعية، إعلامية، ...الخ) على نحو برهاني. وهي الخطابات التي تعد مصدر المعايير التي تنبني على هداها الخطابات التي تعالج القضايا الفرعية على نحو برهاني أيضاً.

ب ـ الأسس الإبستمولوجية:

سعت الدراسة في تناولها للأسس الإبستمولوجية التي يمكن على هدها بناء أية معرفة خطابية على نحو برهاني ـ واهتداء بالأسس المعيارية ـ سعت إلى معالجة شتى الإشكاليات التي قد تحول دون برهانية مجمل المعارف التي يطرحها أي خطاب إسلامي، سواء تعلقت هذه المعارف بمعطيات القضية التي يعالجها هذا الخطاب، أم بالغايات التي تكمن خلف تناول هذه القضية، أم بالوسائل التي يمكن عبرها تحقيق هذه الغايات.

وذلك عبر تلمس ما يلي:

أ - ملامح الإبستمولوجيا الإسلامية التي ينبغي أن يهتدي بها أي خطاب في بحثه عن المعارف التي تتعلق بالقضية التي يسعى إلى علاجها.

ب - الكيفية المثلى التي يمكن عبرها تأسيس المعارف التي تتوافر حول هذه القضية على نحو متكامل وبرهاني.. استناداً إلى المعايير البرهانية المتوافرة حيالها.

ج - السبل التي يمكن خلالها بناء هذه المعارف في صورة منطقية برهانية ولغوية واضحة لا لبس فيها.

جـ - الأسس الاتصالية:

لما كان أي نجاح يمكن تحقيقه في تأسيس أو بناء أي خطاب إسلامي سوف يذهب أدراج الرياح إذا ما حرم هذا الخطاب من الوصول إلى متلقيه، أو إذا ما تمكن مصدر هذا الخطاب من إيصاله ولكن تم استقباله بشكل مشوه، لخلل ما في عملية الاتصال التي تم خلالها نقل هذا الخطاب. . . فقد عملت الدراسة على تلمس الأسس التي يمكن على هداها إقامة خطاب برهاني حول الدور الذي ينبغي أن يضطلع به النظام الاتصالي الإسلامي في تحقيق غايات الإسلام في هذا الوجود. وهو الدور الذي لن يتم على النحو المرجو دون انتفاء أي قيد من القيود التي يمكن أن تحرم أي خطاب يحمل الحق من الوصول إلى جمهوره، سواء تلك القيود التي تطال حريات الاتصال، أو حريات تملك وسائل الاتصال، أو حرية الوصول إليها.

كما عملت علي طرح تصور للكيفية التي يمكن عبرها تلافي شتى العقبات التي تكمن في عمليات الاتصال ذاتها، والتي تتعلق بأي طرف من أطراف عملية الاتصال (هدف الاتصال - المرسل، المستقبل، الرسالة، الوسيلة، الظرف الاتصالي، الأثر، رجع الصدى)، والتي قد تحول دون إدراك الحق في القضية التي يعالجها الخطاب، أو تحول دون توصيل هذا الحق على النحو المرجو، أو دون إحداث الأثر الذي يليق بهذا الحق في الجمهور المستهدف.

ثانياً: مقترحات الدراسة:

على ضوء النتائج التي خلصت إليها الدراسة حول وضعية الاتصال الخطابي في المجتمع الإسلامي المعاصر، وعلى ضوء ما خلصت إليه حول سبل بناء نظرية خطاب

إسلامي على أسس علمية رصينة.. ثمة مقترحات يمكن عبرها تجاوز تلكم الوضعية وبناء نظرية علمية متكاملة للخطاب الإسلامي... هذه المقترحات هي:

- إعادة النظر في اهتمامات الكتابات العربية ذات الصلة بعمليات تأسيس أو بناء، أو نقل أي شكل من أشكال الخطاب في المجتمع الإسلامي.. على النحو الذي يمكن هذه الكتابات من معالجة الإشكاليات الفعلية التي يعيشها الخطاب الإسلامي في الواقع العملي.

- عدم الانسياق وراء كل ما تطرحه الدراسات الغربية تحت مظلة أنه علم، والعلم لا وطن له، ونقل هذه الطروح وغرسها في التربة الإسلامية، لأن مثل هذا النقل لن يثمر ـ كما أثمر بالفعل ـ إلا ثماراً مرة. وإن كان هذا لا يمنع من الاستفادة من هذه الدراسات في الحدود التي لا تتعارض مع أية مفاهيم إسلامية.

- توحيد كافة الجهود التي تقوم بها الدراسات ذات الصلة بالاتصال الخطابي، تحت مظلة رؤية واحدة قادرة علي طرح تصور متكامل وبرهاني، للكيفية التي يمكن عبرها تأسيس وبناء أي خطاب في المجتمع الإسلامي، على النحو الذي يمكن هذا الخطاب من الإسهام في تحقيق الغايات التي جاء الإسلام لتحقيقها في هذا الوجود.

- الوعي بخطورة غياب نظرية إسلامية للخطاب تحدد كيفية تأسيس وبناء وطرح أي خطاب قادر على الوصول إلى الحق. والماثلة في اختلال أي مسلك أو فكر يهتدي بأي خطاب يبتعد عن إدراك الحق. وفي اختلال ما قد ينبثق عن هذا الخطاب من خطابات فرعية، وفي خطورة النتائج التي تنبني ـ لا محالة ـ على الاختلاف الذي لا يمكن لأي خطاب لا يقوم على الحق أن يسد بابه.

- جعل الهدف الذي تسعى إليه النظرية الإسلامية للخطاب يتمحور حول كيفية تأسيس وبناء ونقل الخطاب الذي يحمل الحق، وكيفية تحقيق التأثير عبر هذا الحق.. ودراسة سبل تلافي شتى العقبات التي تتعلق بعمليات تأسيس الخطاب أو بنائه أو نقله.. والتي قد تحمل تأثيراً ما على الوصول إلى الحق، أو على نقله، أو على جعله يحقق التأثير الذي يليق به.

- حتى يكتب لهذه النظرية النجاح في ترشيد عمليات الاتصال الخطابي في المجتمع الإسلامي لا بد أن تنبني على مقدمات متكاملة وبرهانية.

- لا بد أن تتضافر جهود علماء الإسلام ـ تحت مظلة مؤسسية ـ لوضع خطاب إسلامي كلي وبرهاني حتى يمكن ـ انطلاقاً منه ـ تجاوز وضعية التشرذم التي يعيشها الخطاب الإسلامي، الذي أصبح في حقيقته خطابات عده متغايرة وأحياناً متناحرة.. وكتوطئة لا محيص عنها لطرح خطابات برهانية في شتى مناحي حياة المجتمع الإسلامي (سياسية، اقتصادية، اتصالية.... الخ)، والتي لا يمكن أن يكتب لأمة الإسلام ـ أمة الشهادة على الناس ـ أن تحقق غاياتها العليا كاملة في هذا الوجود دونها.





مصادر الدراسة ومراجعها



قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

أولاً ـ كتب عربية ومترجمة:

- إبراهيم أبو عرقوب، الاتصال الإنساني ودوره في التفاعل الإنساني، (عمان: دار مجدلاوي للنشر التوزيع، ١٩٩٣).
- إبراهيم أحمد عمر، فلسفة التنمية: رؤية إسلامية، سلسلة أبحاث علمية (٤) قضايا الفكر الإسلامي، (فيرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢).
- إبراهيم إسماعيل، الإعلام الإسلامي ووسائل الاتصال الحديثة، سلسلة دعوة الحق، (١٣٣) (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي ١٤١٤، ١٩٩٤).
- إبراهيم إمام، أصول الإعلام الإسلامي، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٥).
- ـــــ الإعلام الإسلامي: المرحلة الشفهية ، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٠).
- ـــــ الإعلام الإسلامي: الأهداف والوظائف، سلسلة دراسات في الإعلام والرأي العام (الرياض: عالم الكتب، ١٩٩١).
- ـــــ، الإعلام والاتصال بالجماهير، ط٢ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥).
- إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ٩) دلالة الألفاظ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧١).
- ابن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٣).
- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط٩ (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٨).
- ـــــ، فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ط٢ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩).

- أبو الفرج ابن الجوزي، تفسير زاد المسير، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٤)
- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة السابعة، سلسلة ذخائر العرب، ط ٧ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧).
- أبو حفص عمر بن عبد العزيز قريشي، حقيقة الإيمان، ج١، سلسلة العقائد (١) دون ناشر، دون تاريخ.
- أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، ج ٤ (القاهرة: دار الشعب، ١٣٧٢).
- أبو علي بن ملكا البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة. ج١ (حيدر أباد: إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧).
- أبو نصر الفارابي، كتاب في المنطق: الخطابة، تحقيق وتعليق: محمد سليم سالم (القاهرة، وزارة الثقافة، مكتب تحقيق التراث، ١٩٧٦).
- أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ٦، ط ٤ (بيروت: دار الكتاب العربي بيروت، ١٤٠٥).
- إجلال خليفة، الوسائل الصحفية وتحديات المجتمع المعاصر (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٠).
- أحمد بدر، الاتصال بالجماهير بين الإعلام والدعاية والتنمية (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٢).
- أحمد بن تيمية، نقض المنطق، (بيروت. دار الكتب العلمية، ١٩٩٩).
- ـــــ، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، (الرياض: دار الكنوز الأدبية، ١٣٩١).
- أحمد بن حنبل، المسند وبهامشه كنز العمال، (القاهرة: دار الفكر العربي، ب ت).
- أحمد الحوفي، فن الخطابة، ط٣ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٣).
- أحمد جلال حماد، حرية الرأى في الميدان السياسى في ظل مبدأ المشروعية: بحث مقارن في الديمقراطية الغربية والإسلام، (القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٧).

- أحمد الخمليشى، وجهه نظر (الدار البيضاء: مطبعه النجاح الجديدة).
- أحمد درويش، النص البلاغي في التراث العربي والأوربي، (القاهرة: مكتبة النصر، ١٩٩٢).
- أحمد ذكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٢).
- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مختارات من الرسائل الجامعية (١) (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١).
- أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧).
- أحمد غلوش، قواعد الخطابة وفقة الجمعة والعيدين، دون ناشر، (١٩٧٩).
- أحمد كامل، نظريات الإعلام وقضية فلسطين، السلسلة الإعلامية (١٠)، (بغداد: مدرية الإعلام بوزارة الثقافة والإعلام، ١٩٧٠).
- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط٤ (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٣).
- أرسطو طاليس، الخطابة (الترجمة العربية القديمة) تحقيق: عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩).
- ــــــ، منطق أرسطو (الترجمة العربية القديمة) الجزء الثاني تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، سلسلة دراسات إسلامية (٧) (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩).
- ا. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت القرني، سلسلة عالم المعرفة، (١٦٥) (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سبتمبر ١٩٩٢).
- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ط٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦).
- إيان كريب، النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، عدد ٢٤٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والعلوم، إبريل، ١٩٩٩).
- برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، جـ٢ سلسلة عالم المعرفة عدد ٧٢ (الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، ديسمبر ١٩٨٣).
- برنت روبن، الاتصال والسلوك الإنساني، ترجمة نخبة من أعضاء قسم الوسائل وتكنولوجيا التعليم بكلية التربية (جامعة الملك سعود، معهد الإدارة العامة، ١٩٩٢).

- ب. س. ديفتز، المفهوم الحديث للزمان والمكان. ترجمة السيد عطا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦).
- بسيوني حمادة، دور وسائل الاتصال في صنع القرارات في الوطن العربي، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٢١)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).
- بطرس عبد الملك، جون الكسان طمسن، إبراهيم مطر (محررون)، قاموس الكتاب المقدس، الطبعة التاسعة، (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٩٤).
- بول ديفيتز، جون جريبن، أسطورة المادة: صور المادة في الفيزياء الحديثة، ترجمة: علي يوسف علي (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٨).
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البديع، (القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢).
- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط٧، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨).
- توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، (١٦٨)، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ديسمبر ١٩٩٢).
- توني شواتز، وسائل الإعلام: الرب الثاني، سلسلة كتب مترجمة (٧٨٣) (القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، ب ت).
- تيري إيجلتون، «الرأسمالية والحداثة وما بعد الحداثة» في أحمد حسان (إعداد وترجمة) مدخل إلى ما بعد الحداثة، سلسلة كتابات نقدية (٢٦) (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، مارس ١٩٩٤).
- ج. ب. براون، ج يول، تحليل الخطاب، ترجمة وتعليق محمد لطفي الزليطي، منير التريكي، (الرياض: النشر العلمي والمطابع جامعة الملك سعود).
- جريجوري فوتس، «ليبيا قصة حكومة»، في سيمون سرفاني (محرر)، وسائل الإعلام والسياسة والخارجية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ١٩٩٥).
- جلين تيندر، الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافية العالمية، ١٩٩٣).

- جورج هـ. سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة على إبراهيم السيد، الكتاب الرابع (القاهرة دار المعارف ١٩٧١).
- جون ستيوارت مل، في الحرية، ترجمة: طه السباعي، ط١، (القاهرة: مطبعة الأدب، ١٩٢٢).
- جون ل. هاتلنج، أخلاقيات الصحافة، ترجمة: كمال عبد الرؤوف، (القاهرة: الدار العربية للنشر والتوزيع، ب ت).
- جون هرمان رندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمة (بيروت: دار الثقافة، ب ت).
- جيهان أحمد رشتى، الأسس العلمية لنظريات الإعلام، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨).
- حازم علي كمال الدين، علم اللغة المقارن، (القاهرة: مكتبة الاداب ١٩٩٩).
- الحافظ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (الإسكندرية: مكتبة الحرية، دون تاريخ).
- حسن الحسن، الدولة الحديثة، إعلام واستعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٦).
- حسن عبد الغني حسان، الخطابة وإعداد الخطيب، دون ناشر، (٢٠٠١).
- حسن عماد مكاوي، أخلاقيات العمل الإعلامي، دراسة مقارنة، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٤).
- حسن عماد مكاوي، ليلي حسين السيد، الاتصال ونظرياته المعاصرة، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٨).
- الحسين بن مسعود الفراء البغوي، تفسير معالم التنزيل، تحقيق: خالد العك ومروان سوار، ج١ (بيروت: دار المعرفة: ١٩٨٧).
- حسين عيسى عبد الظاهر، فصول في الدعوة الإسلامية، (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٥).
- حسين مؤنس، دستور أمة الإسلام، (القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٨).
- حلمي خليل، مقدمة لدراسة اللغة (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٧).
- حمدي حسن، الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٩).

- خالد إبراهيم عريبي، نظرات فى الاقتصاد الإسلامي (طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٩١).
- دي توكفيل، الديموقراطية في أمريكا، ترجمة: أمين مرسى قنديل، ط ٢ (القاهرة: دار كتابي، ١٩٨٤).
- ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة: عز الدين إسماعيل، (القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠١).
- ديو بولدي فان دالين، الإدراك فن، ترجمة: محمد نبيل نوفل وآخرون، ط٤ (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٠).
- راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القران والفلسفة، سلسلة الرسائل الجامعية (٨)، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢).
- راسم الجمال، الاتصال والإعلام في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١).
- رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩١).
- رايموند كارفيلد، العلوم السياسية، ترجمة: فاضل ذكي (بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٦٠).
- رجاء عيد، فلسفة البلاغة بين التقنية والتطوير، ط٢ (الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ن).
- رسول محمد رسول، المعرفة النقدية: مدخل إلى نظرية المعرفة في الفلسفة (الأردن: دار الكندي ٢٠٠١).
- رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة، الطبعة الثانية، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٣).
- روبرت م. اغروس، جورج ب، ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة (١٣٤) (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، فبراير ١٩٨٩).
- رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث ١٦٠١ ـ ١٩٧٧، ترجمة: أحمد الشيباني، (جده: مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر، ١٩٨٢).

- زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧).
- ــــــ، نظرية المعرفة، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩).
- زيدان عبد الباقي، وسائل وأساليب الاتصال: في المجالات الاجتماعية والتربوية والإدارية والإعلامية، ط٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٩).
- زينب رضوان، النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠).
- زين العابدين الركابي، النظرية الإسلامية في الإعلام والعلاقات الإنسانية، (أمريكا: رابطة الشباب المسلم العربي، ١٤٠٤).
- سانوو نام، «حرية الصحافة في العالم الثالث» في ل. جون مارتن، إنجو جروفر شودري (محرران) نظم الإعلام المقارنة، ترجمة: علي درويش، (القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، ١٩٩١).
- سليمان درويش، الخطابة الوعظية والخطب المشروعة في الإسلام، دون ناشر، (١٩٩٨).
- سمير حسين، الإعلام والاتصال بالجماهير، بدون ناشر، (١٩٨٣).
- سهير جاد، وسائل الإعلام والاتصال الاقناعي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٣).
- سيجموند فرويد، الحب والحرب والحضارة والموت، ترجمة: عبد المنعم الحفنى، (القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٢).
- السيد عبد الغفار، محاضرات في علوم الحديث، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠).
- سيد قطب: مقومات التصور الإسلامي، ط ٥ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧)
- ــــــ، في ظلال القرآن، ج٤، ط١٣ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧).
- سيد محمد ساداتي الشنقيطي، أصول الإعلام الإسلامي وأسسه: دراسة تحليلية لنصوص الأخبار في سورة الأنعام، الجزء الأول، سلسلة دراسات في الإعلام الإسلامي والرأي العام، (الرياض: عالم الكتب، ١٩٨٦).

- شحاتة صيام، العنف والخطاب الديني في مصر (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٩٤).
- الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥).
- شوقي ضيف، البلاغة العربية: تاريخها وتطورها (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨).
- صالح خليل أبو إصبع، الاتصال الجماهيري، (عمان: دار الشروق، ١٩٩٩).
- صبحي عبده سعيد، السلطة في المجتمع الإسلامي، بدون ناشر، (١٩٩١).
- ـــــــ، السلطة في المجتمع الاشتراكي، بدون ناشر، بدون تاريخ.
- صلاح إسماعيل، فلسفة اللغة والمنطق: دراسة في فلسفة كوين (القاهرة: دار المعارف ١٩٩٥).
- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٦٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢).
- طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (٢) ط٦ (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠).
- ـــــــ، الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات، سلسلة المحاضرات (١) (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢).
- طه وادي، مقدمة لكتاب فتح الله سليمان، الأسلوبية: مدخل نظري ودراسة تطبيقية، (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٤).
- عادل عز الدين الأشول، علم النفس الاجتماعي، مع الإشارة لمساهمات علماء الإسلام (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٧).
- عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩).
- عبد الله شحاتة، الدعوة الإسلامية والإعلام الديني (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦).
- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط٥ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣).
- عبد الجليل شلبي، فن الخطابة، (القاهرة: وزارة الأوقاف، ١٩٧٨).

- عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة (٩)، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١).
- عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، (القاهرة: دار الفجر للتراث، ٢٠٠٤).
- عبد الرحمن الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج٤ (بيروت: مؤسسة الأعلمي، د ت).
- عبد الرحمن بن علي الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، مجلد ١، ط٣ (بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٤).
- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، عدد ٢٣٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والعلوم، إبريل، ١٩٩٩).
- عبد العزيز شرف، اللغة الإعلامية: علم الإعلام اللغوي (القاهرة: المركز القافي الجامعي، دون تاريخ).
- ـــــــ، فن التحرير الإعلامي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧).
- عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (١)، ط٢، (فرجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣).
- عبد الفتاح العدوي، الديمقراطية وفكرة الدولة، الألف كتاب (٥٣٢)، (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤).
- عبد القادر حاتم، الإعلام في القرآن الكريم، بدون ناشر، (١٩٨٥).
- عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية، ط٢ (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٧).
- عبد اللطيف حمزة، أزمة الضمير الصحفي، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٠).
- ـــــــ، الإعلام له تاريخه ومذاهبه، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٥).
- عبد اللطيف محمد عبد اللطيف، الفن الخطابي: أصوله وقواعده وآدابه (المنصورة: دار الإسلام، ١٩٩٦).
- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل

والواقع، سلسلة المنهجية الإسلامية (٥)، ط٢ (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣).

- عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، (القاهرة: الدار الشرقية، ١٩٩٠).

- عبد الهادي النجار، الإسلام والاقتصاد: دراسة في المنظور الإسلامي لأبرز القضايا الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة عدد (٦٣) (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مارس، ١٩٨٣).

- ــــــ، العقل والسلوك في البنية الإسلامية، (تونس: منشورات مطبعة الجنوب، ١٩٧٩).

- عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ط٢ (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٠)

- عبد الوهاب كحيل، الرأى العام والسياسات الإعلامية، ط٢، (القاهرة: مكتبة المدينة، ١٩٨٧)،

- ــــــ، الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٥).

- عثمان بن محمد الأخضر، النظريات الإعلامية المعيارية: ماذا بعد نظريات الإعلام الأربع؟ حوليات كلية الآداب، الحولية السادسة عشر، الرسالة الثانية عشر بعد المائة، (الكويت مجلس النشر العلمي بالكويت، ١٤١٦ ـ ١٤١٧، ١٩٩٥ ـ ١٩٩٦).

- العجلوني، كشف الخفاء ج١، طبعة ٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨).

- عصمت سيف الدولة، الاستبداد الديمقراطي، بيروت: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣).

- عطية صقر، دراسات إسلامية لأهم القضايا المعاصرة (الكويت: مؤسسة الصباح، ١٩٨٠).

- ــــــ: الإسلام في مواجهة التحديات، سلسلة قضايا إسلامية، عدد (١٦) (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمادى الآخر ١٤١٧، أكتوبر ١٩٩٦.

- علي بن أحمد بن حزم، الإحكام لابن حزم، ج١، (القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٤).

- علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، ط٢، (القاهرة: الزهراء للإعلام الغربي، ١٩٩٣).

- علي طنطاوي، تعريف عام بدين الإسلام، ط ١٣ (المنصورة: دار الوفاء للطباعة النشر، ١٩٨٩).
- العظيم أبادي أبو الطيب، تفسير البيضاوي «أنوار التنزيل»، ٢، (القاهرة: دار الفكر، دون تاريخ).
- علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، الطبعة السابعة، (القاهرة دار نهضة مصر: ب ت).
- ــــــــ، فقه اللغة، الطبعة السادسة (القاهرة: دار نهضة مصر).
- علي عشري زايد، البلاغة العربية: تاريخها. مصادرها. مناهجها (القاهرة: مكتبة الشباب ١٩٨٢).
- علي المتقي الهندي، كنز العمال، تحقيق: بكر صباني، وصفوت السقا، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩).
- علي محفوظ، فن الخطابة وإعداد الخطيب، (القاهرة: دار الاعتصام، دون تاريخ).
- ــــــــ، هداية المرشدين إلى طرق الوعظ والخطابة، ط (القاهرة: دار الاعتصام، دون تاريخ).
- عماد الدين خليل، حول تشكيل العقل المسلم، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي ٦ (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢).
- عمر التومي الشيباني، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، ط٣ (طرابلس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢)
- ــــــــ، مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي (١٩)، (طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، يوليو ١٩٨٧).
- عمر عبيد حسنة، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، كتاب الأمة، عدد (٨) (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، محرم ١٤٠٥).
- ــــــــ، مقدمة لكتاب سعيد النشار، المصطلح خيار لغوي وسمة حضارية، كتاب الأمة (٧٨)، (قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، شعبان ١٤١٤، يناير ١٩٩٤).
- ــــــــ، مقدمة لكتاب: أحمد القديدي، الإسلام وصراع الحضارات، كتاب الأمة، عدد ٤٤ (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ذي الحجة ١٤١٥، مايو ١٩٩٥).

- ــــــــ، مقدمه لكتاب عبد السلام مقبل المجيدي، لا إنكار في مسائل الخلاف، سلسلة كتاب الأمة، السنة الثالثة والعشرون، العدد ٩٤ (قطر: وزارة الأوقاف المحرم ١٤٢٤هـ).
- عواطف عبد الرحمن، دراسات في الصحافة العربية المعاصرة، (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٩).
- ــــــــ النظرية النقدية في بحوث الاتصال (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢).
- فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر، قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (٣) ط٢ (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣).
- فاروق أبو زيد، انهيار النظام الإعلامى الدولى، (القاهرة: مؤسسة أخبار اليوم، ١٩٩١).
- ــــــــ، مدخل إلى علم الصحافة، ط٣ (القاهرة: عالم الكتب: ١٩٩٥).
- فاروق دسوقي، حرية الإنسان في الفكر الإسلامي: بحث في القضاء والقدر والجبر والاختيار، (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر، ب ت).
- فانس بكارد، إنهم يصنعون البشر، ترجمة: زينات الصباغ، الجزء الأول، الألف كتاب الثاني (١٤٥) (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤)،
- فتح الباب عبد الحليم، إبراهيم ميخائيل، وسائل التعليم والإعلام ط٢ (عالم الكتب: القاهرة: ١٩٧٦).
- فرج الكامل، تأثيرات وسائل الاتصال النفسية والاجتماعية (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٠).
- فؤاد توفيق العاني، الصحافة الإسلامية ودورها في الدعوة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣).
- فؤاد زكريا، التفكير العلمي، (القاهرة: مكتبة مصر، دون تاريخ).
- ــــــــ، نظرية المعرفة، (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٩٦).
- فؤاد عبد السلام الفاسي، الإعلام والتحديات المعاصرة، الكتاب العربي السعودي (١٢٢) (تهامة: للنشر، ١٩٩٤).

- فيصل دليو، الاتصال: مفاهيمه، نظرياته، وسائله، (القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣).
- كارل بيكر، المدنية الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، ترجمة: محمد شفيق غربال الطبعة الثانية، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٨).
- كرين برنتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (٨٢)، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أكتوبر ١٩٨٤).
- لطفي محمد فطيم، سيكولوجية الإعلام والرأي العام، (دون ناشر، ١٩٩١).
- مازن المبارك، الموجز في تاريخ البلاغة (قطر: دار الفكر، دون تاريخ).
- مالك أبو شهيوه «وآخرون» الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، (مصراتة: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٣).
- مجموعة باحثين، تطور الفكر السياسي، (طرابلس: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ١٩٩٠).
- محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، كتاب الأمة عدد ٦ (الدوحة: ١٤٠٤).
- محمد أبو زهرة، الخطابة: أصولها. تاريخها في أزهى عصور العرب، ط٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٠).
- محمد الأمين الشنقيطي، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، تحيق: عطية محمد سالم (الكويت :دار السلفية، ١٤٠٤).
- محمد البهي، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر (بيروت، دار لكتاب اللبناني، ١٩٨٢).
- محمد بن أبي بكر أيوب الزراعي، الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، تحقيق: زهير الشاويش، ، ج١، ط ٣ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦).
- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى أديب البغا، ج١، ط٣ (بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧).
- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، ج١ (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٤).

- محمد بن عيسي الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، ج ٥ (بيروت: درا إحياء التراث العربي، ب ت).
- محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ط ٣ (بيروت: دار صابر، ١٩٩٤).
- محمد بن نصر المروزي، السنة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨).
- محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز؛ تحقيق محمد علي النجار. (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠).
- محمد تقي المدرسي، الفكر الإسلامي: مواجهة حضارية (بيروت: دار التربية، ب ت).
- محمد توفيق رمزي، علم السياسة: أو مقدمة في أصول الحكم ط٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٧).
- محمد الحفناوي، أضواء على البحث البلاغي «المعاني» بدون ناشر، (١٩٨٩).
- محمد زين الهادي، علم نفس الدعوة، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٥).
- محمد الرميحي، لماذا الدعوة لنظام إعلامي جديد، مقدمة لكتاب مصطفى المصمودي، النظام الإعلامي الجديد، سلسلة عالم المعرفة، عدد (٩٤)، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أكتوبر ١٩٨٥).
- محمد السماك، تبعية الإعلام الحر (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩١).
- محمد سيد محمد، الإعلام والتنمية، ط٣، (القاهرة دار الفكر العربي، ١٩٨٥).
- ــــــ، المسؤولية الإعلامية في الإسلام، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٣).
- ــــــ، اقتصاديات الإعلام، الكتاب الأول، المؤسسة الصحفية، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ب ت).
- محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط٦، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٧٦).
- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).
- ــــــ، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤).

- ـــــــــ، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣).
- الأنصار، دون تاريخ).
- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤).
- محمد عبد الله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دون ناشر، ١٩٦٩).
- ـــــــــ، دستور الأخلاق في القران، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣).
- محمد عبد الحميد، نظريات الإعلام واتجاهات التأثير، (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٧).
- محمد عبد الستار نصار، الإسلام رؤية حضارية، سلسلة قضايا إسلامية عدد ٥١ (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمادى الأولى ١٤٢٠).
- محمد عبد الغني شامة، التخلف في العالم الإسلامي بين الداء والدواء، القسم الأول، سلسلة قضايا إسلامية (٢٩) (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، رجب ١٤١٨).
- محمد عبده، رسالة التوحيد (القاهرة: دار الشعب للصحافة والنشر ١٩٨٩).
- محمد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير، (بيروت: دار المعرفة، ب ت).
- محمد على العويني، الإعلام الإسلامي الدولي بين النظرية والتطبيق، ط٢ (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٧).
- محمد علي الحفناوي، أضواء على البحث البلاغي «المعاني» بدون ناشر (١٩٨٩).
- محمد علي الكبيسي، ميشال فوكو: تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد، (تونس: سراس للنشر، ١٩٩٣).
- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية (٣)، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي).
- ـــــــــ، أزمة الفكر الإسلامي، سلسلة الإسلام دين الحياة (الكتاب الخامس)، (القاهرة دار الشرق الأوسط للنشر، دون تاريخ).

- ـــــــ، الإسلام وحقوق الإنسان.. ضرورات لا حقوق، سلسلة عالم المعرفة (٨٩)، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مايو ١٩٨٥).
- محمد الغزالي، هموم داعية، (القاهرة: دار الحرمين للنشر، ١٩٨٣).
- ـــــــ، عقيدة المسلم، ط٣ (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ١٩٩٠).
- ـــــــ، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل (القاهرة: دار الشروق).
- ـــــــ، مقدمات الغزالي أو مفاتيح الدعوة، إعداد: طه إبراهيم شعبان، (القاهرة: دار
- محمد كامل حسين، وحدة المعرفة، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية دون تاريخ).
- محمد كمال الدين الإمام، الإنسان والدولة، بدون ناشر، (١٩٨٧).
- محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة (٢) (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩).
- ـــــــ، المجتمع الإسلامي المعاصر، ط ٢، (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٣).
- محمد محمد امزيان، مناهج البحث بين الوضعية والمعيارية، سلسلة الرسائل الجامعية (٤)، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢).
- محمد مصطفى عمير، المؤمنون كما وصفهم القرآن، (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ب ت،
- محمد منير حجاب، نظريات الإعلام الإسلامي، (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢).
- ـــــــ، مبادئ الإعلام الإسلامي، بدون ناشر، (١٩٨٢).
- ـــــــ، مهارات الاتصال: للإعلاميين والتربويين والدعاة، (القاهرة: دار الفجر، ١٩٩٧).
- ـــــــ، تجديد الخطاب الديني، (القاهرة: دار الفجر، ٢٠٠٤).
- ـــــــ «مواصفات الخطاب الإسلامي» في نخبة من الباحثين والكتاب، الخطاب الإسلامي المعاصر: دعوة للتقويم وإعادة النظر، (دولة قطر: مركز البحوث والدراسات التابع لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٦).

- محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، القاهرة: الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٧).
- محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها ج١ (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٨).
- ــــــــ،الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، دون تاريخ، (دون ناشر).
- محمد نعيم ياسين، الإيمان أركانه حقيقته نواقصه (عمان: دار الفرقان، ب ت).
- محمد الوكيلي، فقه الأولويات: دراسة في الضوابط، سلسلة الرسائل الجامعية (٢٢)، (فرجينيا، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧).
- محمود إسماعيل، الخطاب الأصولي المعاصر: الآليات والقسمات (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٩٦).
- محمود حسن إسماعيل، مبادئ علم الاتصال، ونظريات التأثير، (الجيزة: الدار العلمية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣).
- محمود خطاب السبكي، الدين الخالص، ج١، ط ٥، دون ناشر، (١٤١١هـ).
- محمود خليل، إنتاج الدلالة في النص الصحفي (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، ١٩٩٧).
- محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، (الاسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧).
- محمود السعران، علم اللغة: مقدمة للقاري العربي، ط٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧).
- محمود يوسف السماسيري، «فلسفات الإعلام المعاصرة»: قراءة في ضوء المنظور الإسلامي (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨)
- محمود عكاشة، لغة الخطاب السياسي: دراسة لغوية وتطبيقية في ضوء نظرية الاتصال (القاهر: مكتبة النهضة المصرية، ٢٠٠٢).
- محيي الدين عبد الحليم، الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩).
- ــــــــ، الدعوة الإسلامية والإعلام الدولي (القاهرة: دار الفكر العربي، ب ت).

- مختار التهامي، الصحافة والسلام العالمي، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ب ت).
- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط٣ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩).
- م دي فلور، س بال روكاخ، نظريات الإعلام، ترجمة: محمد ناجي الجوهر، (اربد: دار الأمل للنشر والتوزيع، ١٩٩٤).
- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ج ٤، ط٢، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ب ت).
- مصطفى الخشاب تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية (القاهرة، لجنة البيان العربي، ١٩٥٣).
- مصطفى الدميري، الصحافة في ضوء الإسلام، (مكة المكرمة: مكتبة الطالب الجامعى، ١٩٨٧).
- مصطفى الصاوي الجويني، البلاغة العربية: تأصيل وتجديد، (الإسكندرية: منشأة المعارف، دون تاريخ).
- مصطفى محمود، الله، ط٨ (القاهرة: دار المعارف، ب ت).
- مصلح بيومي، الخطابة في الإسلام وإعداد الخطيب، ط٢، دون ناشر ،دون تاريخ.
- معروف الدواليبي، الدولة والسلطة في الإسلام، (القاهرة: دار الصحوة، ب ت) ص٤٨.
- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الوجيز في إسلامية المعرفة، سلسلة إسلامية المعرفة (٣) (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٧).
- مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩).
- ملحم قربان، الحقوق الطبيعية، سلسلة قضايا الفكر السيايى، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٣).
- منى سعيد الحديدي، سلوى أمام علي، الإعلام والمجتمع (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٤).
- منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، (الكويت: دار العلم، ١٩٨٩)
- ــــــ، الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة، (تونس: دار البرق، ١٩٨٨).

- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق: المنطق التقليدي، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة ١٩٩٠).
- ميكافيلي، كتاب الأمير ترجمة: خيرى حماد، ط٣ (بيروت: منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر، ١٩٧٠).
- نبيل عارف الجردي، مدخل لعلم الاتصال، ط٣ (العين: مكتبة الإمارات، ١٩٨٤).
- نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية، دراسات نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٦)، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣).
- هالة أبو بكر سعودي، الحرية في فكر الاشتراكية الديمقراطية «في دراسات مقارنة في الاشتراكية الديموقراطية» (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٨٠).
- هربرت شيلر، المتلاعبون بالعقول، ترجمة: عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة (١٠٦)، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦).
- هـ. ر. جريفر، أسس النظرية السياسية، ترجمة عبد الكريم أحمد، الآلف كتاب (٣٦١)، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦١).
- هشام البدراني، مفاهيم علم النفس دراسة وتقويم: رؤية إسلامية، سلسلة مؤلفات الأستاذ هشام البدراني، (٢) (عمان: دار البيارق، ١٩٩٧).
- ـــــــ، الحكم الشرعي في بحث أسماء الله وصفاته، (عمان: دار البيارق، ١٩٩٧).
- هنتر ميد، الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٦٩).
- وليام. ل ريفرز وآخرون، وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، ترجمة: إبراهيم إمام، (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٧٥).
- وليم ودد ثورب تارل، الحضارة الهللينستية، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، الألف كتاب (القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٦٦).
- يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية (٥) (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤).

- يوسف محمد عيد، الخطابة: أصولها، تاريخها، مقارنتها بغيرها، تطبيقاتها، دون ناشر. دون تاريخ).
- يوسف مرزوق، مدخل إلى علم الاتصال، (إسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ب ت).

ثانياً: الرسائل العلمية:

- إبراهيم الخولي، «مقتضي الحال بين البلاغة القديمة والنقد الجديد» رسالة دكتوراه غير منشورة (جامعة الأزهر: كلية اللغة العربية، ١٩٧٨).
- أماني محمد قنديل «نظام الاتصال وعملية التنمية السياسية في الدول النامية»، رسالة ماجستير غير منشورة، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٠).
- إنصاف أكرم مندورة، «أزمة الثقافة في المجتمع الإسلامي المعاصر ودور التربية في حلها»، رسالة ماجستير غير منشورة، (مكة المكرمة: كلية التربية بجامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ).
- أيمن النبوى غبور «النظريات الوضعية لعلوم الاتصال الجماهيري والمجتمع الإسلامي المعاصر: دراسة وتطبيق على كل من مصر والسعودية من الفترة ١٩٧٥ إلى ١٩٩٢»، رسالة دكتوراه غير منشورة، (جامعة الزقازيق: كلية الآداب، ١٩٩٦).
- حماد إبراهيم «الصحافة والسلطة السياسية في الوطن العربي: دراسة حالة لمشكلة العلاقة بين الصحافة والسلطة السياسية وتأثيراتها على السياسة التحريرية في الصحافة المصرية من ١٩٦٠ إلى ١٩٨١»، رسالة دكتوراه غير منشورة، (جامعة القاهرة: كلية الإعلام، ١٩٩٤).
- حمدي عبد الرحمن حسن، «الايديولوجيا والتنمية في أفريقيا، دراسة مقارنة لتجربتي كينيا وتنزانيا» رسالة دكتوراه غير منشورة (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٠).
- سيف الدين عبد الفتاح «التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر»، رسالة دكتوراه غير منشورة، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٧).
- مجدي عبد الجواد الداغر، «اتجاهات الخطاب الإعلامي العربي في معالجة قضايا

الأقليات الإسلامية في الصحافة العربية»، رسالة ماجستير غير منشورة، (جامعة جنوب الوادي: كلية الآداب بقنا، ١٩٩٩).

- محمد أحمد البادي «مشكلة الاحتكار الصحفي في المجتمع الرأسمالي»، رسالة ماجستير غير منشورة، (جامعة القاهرة: كلية الآداب، ١٩٦٨).
- محمد بن عبد العزيز السديس، «أثر العلمانية في التربية والتعليم في العالم الإسلامي»، رسالة ماجستير غير منشورة، (مكة المكرمة: كلية التربية بجامعة أم القرى، ١٤٠٠ هـ)،
- محمد يونس «الخطاب الإسلامي في الصحف المصرية خلال الفترة من ١٨٨٣ ـ ١٩١٤»، رسالة دكتوراة، (جامعة القاهرة: كلية الإعلام، ٢٠٠٠).
- نيفين عبد الخالق، «المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي»، رسالة دكتوراه غير منشورة، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٣).
- هشام عبد الغفار، «علاقة الخطاب الرئاسي بالمضامين الصحفية: دراسة تحليلية» رسالة دكتورة غير منشورة (جامعة القاهرة: كلية الإعلام، ١٩٩٩).

ثالثاً: الدوريات:

- إبراهيم النجار، ما بعد الفلسفة: الكاوس، التشظي، الشيطان الأعظم، تناقض في العبارات أم نموذج جديد، المستقبل العربي، بيروت مركز دراسات الوحدة، عدد ٢٢١، يوليو، ١٩٩٧.
- إسماعيل راجي الفاروقي «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية» المسلم المعاصر، بيروت عدد ٢٠ محرم ١٤٠٠.
- إسماعيل صبري عبد الله، ندوة العربي «العالم وخيارات المستقبل»، مجلة العربي عدد ٤٠٥: أغسطس ١٩٩٢.
- سجاد الغازي، «حرية الرأي والصحافة في الوطن العربي»، مجلة الدراسات الإعلامية، عدد (٥٨) يناير، مارس ١٩٩٠
- سليمان صالح، «الإعلام الدولى وسيطرة الشركات متعددة الجنسية»، مجلة الدراسات الإعلامية عدد (٦٧) إبريل، يونيو ١٩٩٢.
- ـــــــ، ظاهرة التحيز في وسائل الإعلام الغربية دراسة تطبيقية على الصحافة البريطانية

مجلة الدراسات الإعلامية العدد ٧٥ (القاهرة: المركز العربي الإقليمي للدراسات الإعلامية للسكان والتنمية والبيئة، إبريل - يونيو ١٩٩٤).

- عاطف أحمد، «سوسيولوجيا المعرفة: الماهية والمنهج»، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد (٤)، السنة الرابعة (الكويت: جامعة الكويت، يناير ١٩٧٧).

- عبد العزيز عزت، «الاستعمار والتبشير والإستشراق»، مجلة الحضارة، العدد السادس عشر أغسطس ١٩٨٤.

- عبد الوهاب المسيري «الإبادة والتفكيك كإمكانية كامنة في الحضارة الحديثة» جريدة الشعب، عدد ١٤ فبراير ١٩٩٧.

- عزي عبد الرحمن، «الصحافة وعلم المعاني» مجلة الدراسات الإعلامية، عدد ٦٦ القاهرة: المركز العربي للدراسات الإعلامية، يناير مارس ١٩٩٢).

- علي بن شويل القرني «الخطاب الإعلامي العربي» المجلة المصرية لبحوث الإعلام (جامعة القاهرة: كلية الإعلام، يناير ١٩٩٧).

- عواطف عبد الرحمن، «الإعلام وتحديات العصر»، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني والعشرون، العددان الأول والثاني، يوليو/ سبتمبر/ أكتوبر/ ديسمبر ١٩٩٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب).

- لؤي صافي «نموذج التحديث الغربي: الخصوصية التاريخية وإشكالية التعميم»، مجلة المستقبل العربي، عدد ١٨٦، السنة السابعة عشرة، (بيروت مركز دراسات الوحدة أغسطس ١٩٩٤).

- ــــــــ، «العقل والتجديد» مجلة المستقبل العربي، عدد ٢٢٣، (بيروت: مركز دراسات الوحدة، سبتمبر ١٩٩٧).

- مازن الوعر، الاتجاهات اللسانية المعاصرة ودورها في الدراسات الأسلوبية، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني والعشرون، العدد الثالث والرابع، يناير مارس إبريل يونيو ١٩٩٤، ص ١٤١.

- محمد الإدريسي «الإعلام الذي نريده، مفهوماً وفلسفة ودوراً ومعاييراً»، مجلة الإعلام العربي، العدد (٢) السنة الثالثة، ديسمبر ١٩٨٣).

- محمد البادي «علوم الاتصال الجماهيري واستقلالها» المجلة المصرية لبحوث الإعلام، دورية فصلية محكمة تصدر عن كلية الإعلام جامعة القاهرة، العدد الثالث سبتمبر،
- محمد الرميحي، نمور شرسة من الورق تبدأ حرب الفضاء: صناعة الصحافة بين وهم الديموقراطية واحتكار السلطة، مجلة العربي، عدد ٤١٩ أكتوبر ١٩٩٣.
- محمد عمارة «إسلامية المعرفة البديل الفكري للمعرفة المادية» مجلة المسلم المعاصر، السنة السادسة عشر، ١٤١٢، ١٩٩٢، عدد ٦٣.
- ــــــ، «الخصوصية الإسلامية للاستخلاف في الثروات والأموال» مجلة الهلال، عدد يناير ١٩٩٦.
- محمد كشاش «لغة البحث العلمي وأثرها في نقل المعرفة: لغة علماء النحو العربي نموذجاً» مجلة الفكر العربي، عدد ٨٤ سنة ١٧ بيروت معهد الإنماء العربي ربيع ١٩٩٦.
- محمد الأسعد، «سقوط الموروثات» مجلة العربي، العدد ٤٢٩، أغسطس ١٩٩٤.
- محمود حيدر «قيامة الأيديولوجيا» مجلة المنطلق، عدد ١١٥، ربيع، صيف ١٩٩٦

رابعاً: مؤتمرات وندوات:

- حمدى حسن، «نظريات الاتصال واستراتيجيات البحث في الدراسة الإعلامية، ورقة مقدمة»، للحلقة النقاشية الثانية لمشكلات المنهج التي عقدت بكلية الإعلام، جامعة القاهرة، فى الفترة من ١٣ إلى ١٦ مايو ١٩٩٦.
- عادل حسين، «النظريات الاجتماعية قاصرة ومعادية»، في ندوة إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٨٤).
- عبد الحميد أبو سليمان، «جديد الدعوة» في ندوة الدعوة الإسلامية: الوسائل، الخطط، المداخل، أبحاث ووقائع اللقاء الخامس للندوة العالمية للشباب الإسلامي المنعقدة بنيروبي ـ كينيا ـ ٢٦ جمادى الثاني أول رجب ١٤٠٢.
- عواطف عبد الرحمن، «الصحافة المصرية المعاصرة: أداة تغير أم آلية استقرار في إطار النظام السياسي لثورة يوليو ٥٢»، ورقة قدمت إلى المؤتمر السنوي الأول للبحوث السياسية في مصر، الذي نظمه مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، في الفترة من ٥ ـ ٩ ديسمبر ١٩٨٧.

- محمد رمضان لاوند، السياسة الإعلامية في القرآن بين التاريخ والمعاصرة، في ندوة الإعلام الإسلامي والعلاقات الإنسانية بين النظرية والتطبيق اللقاء الثالث للندوة العالمية للشباب الإسلامي، ط٢ (الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٩٣٦).
- محمد عمارة، «خيرية الأمة الإسلامية بين الرؤية الإسلامية وعقيدة الشعب المختار»، في المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، إنسانية الحضارة الإسلامية، بعض أبحاث مؤتمر إنسانية الحضارة الإسلامية، القاهرة ١٧ ـ ٢٠ إبريل ٢٠٠٤، سلسلة قضايا إسلامية، العدد (١٢٣) (القاهرة: المجلس الأعلى لشؤون الإسلامية، ٢٠٠٥).
- محيي الدين عبد الحليم، «الإعلام الإسلامي: الأصول والقواعد والأهداف» في ندوة الإعلام الإسلامي بين تحديات الواقع وطموحات المستقبل الذي عقدت بمركز صالح عبد الله كامل بجامعة الأزهر في الفترة من ٣ إلى ٥ مايو ١٩٩٢.

المراجع الأجنبية

أولاً: الكتب:

- Agee, W. K, Ault, P. H and Emery، E, *Introduction to Mass Commutation,* (New Delhi: Oxford and I B H Publishing Co.1979)
- Alan Hancock̃ *Communication Planning for Development and Operational Framework* (Paris:Unesco 1981)
- Altschall, J. H. *Agents of Power in Human Affairs,* (New York:, London: Longman, 1984)
- Barbrook R., *Media Freedom: the Contradiction of Communication in the Age of Modernity,* (London: Pluto press, 1995)
- Beer, Gillian " Eddington and the Idiom of Modernism " in H. Krips, McGuirẽ J.E and Meliã Trevor (eds.) *Science*، Reason ،*and Rhetoric* (Pittsburgh: University of Pittsburg Press، 1995)
- Beker.S.L, Discovering Mass Communication. 2nd Edition, (London: Scott foreman and Company, 1987)
- Bizzell, Patricia and Herzberg Bruce (eds.) *The Rhetorical Tradition*: Readings from Classical Times to the Present, (Boston: bed ford books, 1990)
- Burkẽ Kenneth, A Rhetoric of Motives (Berkeley: Uni. of California Press 1996)
- Campbelĩ Gorge ، Philosophy of Rhetoric. Ed. by Lloyd f. Bitzer(Carbondale:

Southern Illinois Uni. Press, 1963)

- Campbelĩ Karlyn K. *The Rhetorical act*, 2ed edition(Belmont: Wadsworh publishing co. 1996)
- Carroll C.Anold, Kenneth D. Frandsen, Conception of
- Rhetoric and Communication "in Carroll C.Anold, John W.Bowers, *Handbook of Rhetorical and Communication theory* (London: Allyn and Bacon، Inc1984))
- Casmir̃ Fred L.. (EDT̃) *Ethics in Intercultural and International Communication* (Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates <http://www.google.com/pagead/ads?client=ca-print-lawrence_erlbaum&format=googleprint&url=null&num=0&channel=BTB-ca-print-lawrence_erlbaum+BTB-ISBN:0805823522&alternate_ad_url=https://www.erlbaum.com/shop/tek9.asp%3Fpg%3Dproducts%26specific%3D0805823522>, 1997)
- Chafee.Z. *Government and Mass Communication*, A Report From the Commission on Freedom of the Press Vol.1, (Chicago: The University of Chicago Press, 1947)
- Cherwitž Richard A. and Hikinš Games W., Communication and *Knowledge: An Investigation in Rhetorical Epistemology* (Columbia: Uni. Of South California Press، 1986)
- Cicerõ *De Inventione*، De Optima Genere Oratorum, Topica, Translated by H. M. Hubbell(London: William Heinemann Ltd.1494)
- Compaine, B. M. *Who Owners the Media ?* Concentration of Ownership in the Mass: Communication Industry (New York: Harmony Books, 1979)
- Craig̃ A.. Bairđ Rhetoric: *A Philosophical Inquiry* (N.Y.: The Ronald Press Co. 1965)
- Cockeš lionel and Carmack̃ Pual A. (eds.) Readings in Rhetoric (Springfield: Charles c Thomas. Publisher 1965)
- Curran, J and Seatoñ J (eds.), *Power With Out Responsibility*: The press and Broadcasting in Britain, (London: Methuen, 1985)
- Daniel Fogarty " A.H. Richards, theory " in Joseph Schwartiz and John A Rycenga (eds.) . *The Province of Rhetoric* (N.Y: the Ronald Press company. 1965)
- David W.Smit, "The Uses of Defining Rhetoric " *Rhetoric Society Quarterly*, Vol. 27 N 2 (Pennsylvania: Pennsylvania state Uni., Spring 1997)
- Defleur, M. L and Rokeach, S. B. *Theories of Mass Communication*, 4 the Edition (New York: Longman, 1982)
- Ehningeř Douglas ' Introduction" in Douglas Ehninger (ed.) Contemporary Rheto-

ric:A Reader's Sourcebook (Glenview:, IL Scott̃ Foresmañ 1972)

- Farrell̃ Thomas B. (Ed) landmark essays on contemporary invention (New Jersey: lawerence Elbaum Associates 1998)
- Foss̃ Karen A. and Trapp̃ Robert (eds.) *Contemporary perspectives on Rhetoric* 3ed edition (Illinois: Waveland Press Inc. 2002)
- Foucault̃ Michel *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language* (London: Tavistock Publications limited, 1972)
- Galstoñ W. *Liberal Purposẽ* (London: Cambridge University
- Gerard A. Hauser, Introduction to Rhetorical Theory, (Illinois:Waveland Press, inc. 1991)
- Golden, James L. and Others̃ *The Rhetoric of Western thought,* 5th (edition) (Iowa: kendan /hunt - Publishing company, 1992)
- Goldeñ James L. and others, Rhetoric of Western Thought 5ed.(Dubuque: Kendall| Hunt Publishing co. 1992)
- Goldeñ Jamel L. and others: *The Rhetoric of Western Thought* 5th edition (Iowa: Kendall /hunt publishing company ، 1992)
- Gross̃ Alan G. *The Rhetoric of Science.* Cambridge: Harvard University Press، 1990
- Hardt̃ H. *Social Theories of the Press,* (London: Sage Publication, 1979)
- Harmon.M.J., *Political Thought: from Plato to the Present* (New York: Mc Geaw and Hill Book Co., 1964)
- Harris, Z..S. *Discourse Analysis̃ Languagẽ Vol. 28̃ no. 1952.*
- Harris̃ R. Alleñ (ed). *Landmark Essays in Rhetoric of Science: Case Studies.* (Mahwah، NJ: Lawrence Erlbaum and Associates، 1997)
- Hauser, Gerard A. Introduction to Rhetorical Theory, (Illinois:Waveland Press, inc.1991)
- Hiebert̃ R. E. and Reuss̃ C. *Impact of Mass Mediã* New York: Longman Inc. 1988)
- Hobbes, T. leviathan (New York. E. P. Dutton and Co., 1950)
- Horner, W. B. Rhetoric in the Classical Tradition (N.Y: St.Martiñ s Press, 1988)
- James, L Goldeñ . Berquist̃ Goodwin and Colemañ William E. *The Rhetoric of Western Thought* 5ed.(Dubugue: kendall/ Hunt Publishing co. 1992
- Jasinskĩ James, *Source book on Rhetoric : Key Concepts in Contemporary Rhetorical Studies* (N.Y: Sage, 2001)

- Jasoñ Rhetchard I. *Rhetoric* (N.Y.: The Bobbs-Merrill co. inc, 1968)
- Schwartiž Joseph and Rycengã John A (eds.) . *The Province of Rhetoric* (N.Y: the Ronald Press company. 1965)
- karlynk Campbell, *The Rhetorical Act*، 2nd edition, (Belmont: Ẃadsworth Publishing Co. 1996)
- Kennedy.George *A Comparative Rhetoric:An Historical and Cross-Cultural Introduction*(N.Y: Oxford Uni. Press، 1998)
- Kinneavy, James *A theory of discourse: the Aims of Discourse* (New Jersy: Englewood cliffs, 1971)
- Knoplauch C.H. "Modern Rhetorical Theory and it's Future Direction" in Bin W. McClellanđ Timothy R. Donvañ *Perspectives on Research and Scholarship in Composition* (N.Y.: MAL، 1985)
- Lawrencẽ Pirelli J. *A Rhetoric of Science: Inventing Scientific Discourse.* (Colombia: University of South Carolina Press، 1989.)
- Lioyd Bitzer, Functional Communication: A Situational Perspective " in E.E.White (ed*) Rhetoric in Transition Studies in the Nature and Use of Rhetoric* (University park: the Pennsylvania State Uni. Press, 1980)
- Lucaites L. and Others(eds.) *Contemporary Rhetorical Theory* (N. Y: The Guilford Press، 1999)
- Mackin, James Jr، Community Over Chaos: An Ecological Perspective on Communication Ethics (Alabama: University of Alabama Press <http://www.google.com/pagead/ads?client=ca-print-uapress&format=googleprint&url=null&num=0&channel=BTB-ca-print-uapress+BTB-ISBN:0817308601&alternate_ad_url=http://www.uapress.ua.edu/NewSearch2.cfm%3Fid%3D10590> ، 1997)
- Makaũ Josina M and Arnetĩ Ronald C (eds.) *Communication Ethics in an Age of Diversity <http://books.google.com/books?ie=UTF-8&hl=en&vid=ISBN0252065719&id=FrkAROr_6qAC&pg=PR5&lpg=PR5&dq=communication+ethics&prev=http://books.google.com/books%3Fq%3Dcommunication%2Bethics&sig=nkBL0AtAlf5Pd_fkJCo92zp9MVA>* Illinois:University of Illinois Press، 1996)
- McCaskey, James, *An Introduction to Rhetorical Communication* (New Jersey: Prentice, inc, 1968)
- McQuail, D. *Mass Communication Theory* (London: Sage Publication، 1983)
- MeCroskey James C، *An introduction to Rhetorical communication* : the Theory and

Practice of Public Speaking,

- (New Jersey: Prentice - Hall, 1968)
- Mennell S., sociological theory uses and unities (London:nelson 1974)
- Merill. J. C., *Global Journalism: Survey of the World's Mass Media* (New York: Longman، 1983)
- Merrill J. and Lowenstein R. L., *Media* ، Messages and Men (New York: Longman، 1979)
- Meyer, Michel ، Rhetoric, languages and Reason (Pennsylvania: the Pennsylvania State Uni. Press, 1994)

———

Oliver Robert *The Psychology of Persuasive Speech* (N.Y: David McKay Company ، inc. 1966

- Perelman, Chaim *The New Rhetoric and its Applications* (London: D.Reidel Publishing co. 1979)
- ________ *The New Rhetoric and the Humanities : Essay* ، on Rhetoric and it's Application (London: D.Reidel Publishing co.1989)
- Perelman Chaim & Lucie Olbrecht-Tyteca. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation.* Translated by L. Wilkinson and P. Weaver. (Notre Dame، IN: University of Notre Dame Press، 1969.)
- Richards, I.A ؛ *The Philosophy of Rhetoric* (N.Y: Oxford Uni. Press, 1965)
- Rivers W. L. and Schramm, W., *Responsibility in Mass Communication* (New York: Harper and Row Publishers، 1976)
- Roberts R.H., Good J.M.M. (eds.) *The Recovery of Rhetorical Persuasive Discourse and Disciplinarily in the Human Sciences.* (London:Bristol Classical Press، 1993)
- Sandman.P.M., etal. (eds.), *Media: An Introductory Analysis of American Mass Communication* 3rd edition, (New Jersey: Prentice Hall، Inc.، 1982)
- Scoot Robert "Rhetoric as Epistemic: What Difference Does That Make?" in. Theresa - Enos and Stuart C. Ed, *Defining the New Rhetorics.*, (New Jersey: Prentice Hall، 1994).
- Seidman S. and Alexander, J.C. " Introduction" in -S. Seidman and J.C.Alexander(eds.) *The New Social Theory Readers* (London: Routledge، 2001)
- Sharon Crowley. *The Methodical Memory: Invention in Current-Traditional Rhetoric.*(U.S.A: Southern Illinois University Press، 1990.)

- Siebert̃ F., Petersoñ T. and. Schramm̃ W̃ *For Theories of The Press* ، (Urbana: University، of Illinois Press، 1956)
- Simons، Herbert W. (Ed.) *Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry.* (London: Sage، 1990.)
- Simons̃ Herbert W، *The Rhetorical Turn* (Chicago:Uni. Of Chicago Press.1990)
- Sonyã K. Foss̃ Karen A. Foss and Robert Trapp (eds.) *Contemporary perspectives on Rhetoric* 3ed edition (Illinois: Waveland Press Inc. 2002)
- Thonssen, Lester and Baird̃ Graig, *Speech Criticism* (N Y: Ronald Press.Co. 1948) Translated by H. M. Hubbell(London: William Heinemann Ltd.1949)
- Toolimañ Stephen E. *Uses of Argument* (Cambridge: Cambridge Uni..Press، 1958)
- Wilsoñ John and Arnold̃ Carroll F. *Public Speaking as a liberal Art* 2ed 1968
- Yarbrough, Stephen R., After rhetoric: *The Study of Discourse Beyond Language and Culture* (Carbondale and Edwards Ville: Southern Illinois un: Press, 1999)

ثانياً: الدوريات:

- Arnold̃ Carool C̃ "Oral Rhetoric and literature" *philosophy and Rhetoric*، Vol. 1 No. 2 (1968)
- Backes̃ James G. "Aristotle's Theory of Stasis in Forensic and Deliberative Speech in the Rhetoric̃ " *Central States Speech Journal.* 6-8
- Bitzer̃ Lloyd E., "The Rhetorical Situation" *Philosophy and Rhetoric*، Vol. 1، N.1 1968
- Braet̃ Antoine. "The Classical Doctrine of statua and the Rhetorical Theory of Argumentatioñ " *Philosophy and Rhetoric.* Vol. 20 (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1987)
- Brintoñ Alan, "Situations in the theory of Rhetoric"˜ *Philosophy and Rhetoric* vol. 14، No 4 Fall، 1981
- Consigný Scott, Rhetoric and its situations ، Philosophy and, Rhetoric, summer vol. 7, N 3, 1974
- Cushman, Donald P. and Tompkins, Philip K. "A Theory of Rhetoric for Contemporary Society "*Philosophy and Rhetoric,* Vol. 13 no 1 Winter 1980

Duhamel̃ P. Albert "The Function of Language As Effective Expression " *Journal of the History of Ideas* 10 ، 1949

- Ehninger Douglas "On System of Rhetoric" *Philosophy of Rhetoric*، Vol. 1. No 2 1969
- Farrelĩ Thomas B.. "From the Parthenon to the Bassinet: Death and Rebirth Along the Epistemic Trail". *The Quarterly Journal of Speech* 76 (Feb. 1990)
- Fiterz, Charles "Philosophical Implication of Ernesto Grassi: A New Foundation of Philosophy" *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 27 N2 1994.P104
- Fukuyamã Francis <http://www.wesjones.com/eoh.htm> ، " The End of History" *The National Interest* Summer 1989
- Gorrelĩ Donna "The Rhetorical Situation Again: Linked Components". *Philosophy and Rhetoric*. Vol. 30 1997
- Grassĩ Anthony " the Place of language in Philosophy: or the Uses of Rhetoric "*philosophy and Rhetoric* vol. 16, n4 fall، 1983
- Grrreẽ Mary and̃ and Xiaõ Xiaosui "The Rhetorical Situation Revisited " *Rhetorical Society Quarterly*, Vol. 23 N2, 1993
- Hauser, Gerard " Aristotle's Example revisited " *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 18 No. 3 1985
- Hess, D. " An Inquiry into the Meaning of Social Responsibility " in *Journalism quarterly* ، summer 1966
- Johnsoñ Steven L. " On New System of Rhetoric " *Philosophy and Rhetoric*. Vol. 29 No 1، 1996
- Kennedỹ Gorge A. "a Hoot in the Dark: the Evaluation of General Rhetoric" *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 25 No 1 1992
- Kozỹ John Jr. " The Argumentative Use of Rhetorical Figures " *Philosophy and Rhetoric̃ Vol. 3 No. 3 1970*
- Lamp, Brinda " Coming to Terms: Rhetoric" *English Journal* (U.S.A.: National Council of Teachers of English Jan 1998)
- Larson, R. l. " Lioyd Bitzeř s Rhetorical Situation" and the classifications of Discourse:Problems and Implications " *Philosophy and Rhetoric*, vol.3 1970
- Lerouх̃ Neil Rhetoric" The Rhetor's Perceived situation". *Rhetorical Society Quarterly* Vol. 28 N.1 Winter 1998
- McGuirẽ Michael, "The Structure of RhetoricÃ Philosophy and Rhetoric̃ Vol. 15 no3 summer 1982
- McKeoñ Richard "Philosophical Differences and the Issues of Freedom̃ " *Ethics*, N, 61, 1951

- Miller Arthur B. "Rhetorical Exigence" ، Philosophy and Rhetoric، Vol.5 no2 1972
- Neil R Leroux " The Rhetor's Perceived situation: Luther's Invocavit Sermons " *Rhetorical Society Quarterly*, Vol. 28 n1 winter 1998
- Patton J. H "Causation and Creativity in Rhetorical Situation: Distinction and Implication", *Quarterly Journal of Speech*, Vol. 65 1979
- Perelman, Chaim " Philosophy and Rhetoric" in *philosophy and Rhetoric*, Vol.1 N.1 (U.S.A: Pennsylvania State Uni. Press، 1968)
- Rowland Robert C. "on Defining Argument " *Philosophy and Rhetoric*، Vol 20، N3 1987
- Scoot Robert "On Viewing Rhetoric as Epistemic: Ten Years Later. *Central States Speech Journal* 27 (1976)
- ____________ "Epistemic Rhetoric and Criticism: Where Barry Brummett Goes Wrong." *The Quarterly Journal of Speech* 76, 1990
- ____________ "On Viewing Rhetoric as Epistemic" *Central States Speech Journal 18, 1967*
- Vatz R.E. The Myth of Rhetorical Situation " *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 6 1973
- Wallace, Itayl R. "The Substance of Rhetoric: Good Reasons" *Quarterly Journal of Speech* 49، 1963
- Westerbarkey, Joachim, "On Various Amusements:Some Scientific Problems with an Antiquated Term". *Poetics* 29, 2001
- Walker Jeffrey. "The Body of Persuasion: A Theory of the Enthymeme." *College English. January*، 1994)
- Wilkerson K.E " On Evaluating Theories of Rhetoric" *Philosophy and Rhetoric*، Vol. 3 no 2 1970

ثالثاً: المؤتمرات:

- Bitzer, Lloyd and Black E. Edwin (eds.) *The Prospect of Rhetoric* :Report of the National Development Project (New Jersy: Prentic-Hall، inc Englewood Cliffs.
- Emmel, Barbara A. "The Enthymeme and Argument" in Eddo Rigotti (ed.) *Rhetoric and Argumentation*, Proceeding of the International Conference Lugano، April 22-23، 1997 (Tubingen: Max Niemeyer verlag, 1999)
- Rigotti Eddo " THE Enthymeme as Rhetorical Device and as a Textual Process " in Eddo Rigotti (ed.) *Rhetoric and Argumentation* ، Proceeding of the International

Conference Lugano، April 22-23، 1997 (Tubingen: Max Niemeyer Verlag، 1999)

رابعاً: الموسوعات:

- Eons, Theresa (ed) *Encyclopedia of Rhetoric and Composition* : communication from Ancient times to information age (N.Y: garland publishing, inc, 1996)
- Sloane˜ Thomas O. (editor in chief) *Encyclopedia of Rhetoric*, (Oxford: Oxford Uni. Press 2001)

أبحاث ومقالات على شبكة الانترنت:

أبحاث ومقالات عربية:

- كمال الهاشمي، «نقد الاتجاهات النصوصية في المعتقد الديني»

Available at http://www.darislam.com/nome/alfekr10/7.htm.25/04/03

- الحداثة وما بعد الحداثة والدين Available at 26/4/2006http://www.khayma.com/ ishraf/Postmodern.htm#_ftnref4 26/4/2006

- علي الكوراني: «الغيب والشهادة»

Available at http://www.bolagh.com/mosoa/falsafn/u512anm.htm.24/4/03 >

- شاهر أحمد نصر «عقبات تحقيق المشروع التنويري العربي»

Available at <http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid = 7232>

- شريف يونس، لماذا فشل مشروع التنوير؟ الحوار المتمدن ـ العدد: ٢٥٢ ـ ٢٠٠٢/٩/٢٠

Available at http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid = 3056

- شريف يونس، مأزق التنوير ما بين السلطة والأصولية الإسلامية، الحوار المتمدن ـ العدد: ٣٧٠ ـ ٢٠٠٣/١/١٧،

available at http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid = 2982

- عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس، «المجاز عند الأصوليين بين المجيزين والمانعين»

Available at:http://www.uqu.edu.sa/majalat/shariaramag/mag20/www/mg-011.htm̃ 26.5.2003

- عبد الله إبراهيم «المصطلح والمعرفة»

Available athttp://www.abdullah_ibrahim.com/page 2_2_4_1.htm. 13/5/03

- محمد صالح الشنطي «نظرية النقد العربي القديم في ضوء الخطاب الثقافي العام»
Available at" <http://www.aushtaar.net/entry4/d_sa_nti.htm> 1420

- محمد الصالح العياري «ضد مدرسة فينا : دفاع عن الميتافيزيقيا ضد مبدأ التحقيق»
http://www.nizwa.com/volume29/p69-140.html 05/11/03

- هبة رؤوف عزت، «هل تموت الأيديولوجيا في زمن العولمة؟» Available at http://
www.islamonline.net/arabic/mafahem/2000/10/article1.shtml. 05/11/2003

أبحاث ومقالات أجنبية:

- Jankiewicz, Henry "The Concepts of Rhetoric" available at
- Lngemañ K "Delivery" Available at *http://www.lcc.gatech.edu/gallery/rhetoric/terms Delivery / html 20* /10/2004
- Lunsford, Andrea " A Few Definitions of Rhetoric" Available at
- Mallorỹ Kerrie "Pathos: Practical, Emotional Proofs".Available at
- Morgan, Michael " Tracing the Emergence of Rhetoric and it's impact on modern composition" available at
- Robert Bass. Shatzel hall "Foundationlism̃ Skepticism̃ Coherentism, available at 28/2/200
- Nathant. Floyd "Rhetoric and Epistemology" available at <http://www.lcc.gatech.edu/gallery/rnetoric/terms/epistemology.htm> 25/2/2003
- Taylorm̃ Drew Cameron <mailto:gt7124b@prism.gatech.edu> "Style" available at *: <http://www.lcc.gatech.edu/gallery/rhetoric/terms/style.html 20 /10> /2004 Vol. 27 N2 1994*
- Wosotowskỹ Adam "Anti- Foundationlism " available at



فهرس المحتويات

الباب الثاني
الأسس المعيارية (الكلية) للنظرية الإسلامية للخطاب

الباب الثالث
الأسس الإبستمولوجية للنظرية الإسلامية للخطاب

الباب الرابع
الأسس الاتصالية للنظرية الإسلامية للخطاب

فهرس الأشكال